

شرح العقائد النسفية

للإمام سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني رحمه الله تعالى

مع

حاشية رمضان أفندي

للعلامة رمضان بن محمد الحنفي رحمه الله تعالى

طبعة جديدة ملونة



جمعية البشرى الخيرية
للخدمات الإنسانية والتعليمية (المسجلة)



للإمام سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني رحمه الله تعالى

٧١٢-٧٩٣هـ

مع

حاشية رمضان أفندي

للعلامة رمضان بن محمد الحنفي رحمه الله تعالى

ت ٩٧٩هـ

طبعة جديدة ملونة



جمعية البشرى الخيرية
للخدمات الإنسانية والتعليمية

عزيزي القارئ الكريم، السلام عليكم ورحمة الله وبركاته!
عن أبي سعيد ﷺ قال: قال النبي ﷺ: «من لم يشكر الناس لم يشكر الله». (جامع الترمذي)
فنشكرك على اقتنائك كتابنا هذا الذي بذلنا جهدًا كثيرًا بتوفيق الله ﷻ كي نخرجه على الصورة الفائقة، فدائمًا نحاول جهدنا في إخراج كتبنا بنهج دقيق متقن، مع مراجعة دقيقة للكتاب مرة بعد أخرى.
ومع هذا فالإنسان محدق بالضعف والعجز مهما بلغ من الدقة، كما قال الله تعالى: ﴿وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾ (النساء: ٢٨).
فأخي العزيز! إن ظهر لك خطأ مطبعيٌّ أثناء قراءتك للكتاب أو كانت عندك اقتراحات أو ملاحظات، فدوّنها وأرسلها لنا، وبهذا تكون قد شاركتنا بجهد مشكور يتضافر مع جهدنا في السير نحوَ الأفضل. جزاكم الله تعالى خيرًا

Postal Address: 9/2, sector 17, Korangi Industrial Area, Opp: Muhammadia Masjid, Bilal Colony, Karachi.

اسم الكتاب	:	شرح العقائد النسفية
التأليف	:	للإمام سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني رحمه الله
التعليقات	:	للعلامة رمضان بن محمد الحنفي رحمه الله
رقم التسجيل	:	RO-245-2020 (دائرة الأوقاف، السند، باكستان)
سنة الطباعة	:	١٤٤٤ هـ/ ٢٠٢٢ م

عليك بملاحظة قائمة الأسعار



AL-BUSHRA
Welfare And Educational Trust (Regd.)
9/2, sector 17, Korangi Industrial Area,
Opp: Muhammadia Masjid, Bilal Colony, Karachi.

0336-0033608, 0321-2196170, 0314-2676577, 0346-2190910
0321-2196170
info@maktaba-tul-bushra.com.pk
www.maktaba-tul-bushra.com.pk www.albushra.org.pk

يطلب من البشرى كراتشي باكستان، ومن جميع المكتبات المشهورة أيضًا.

مقدمة الناشر

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد النبي الأمين، وعلى آله وأصحابه أجمعين، وعلى كل من تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد: فإنه لما كان علم أصول الدين أشرف العلوم، إذ شرف العلم بشرف المعلوم، وهو الفقه الأكبر بالنسبة إلى فقه الفروع، ولهذا سمى الإمام أبو حنيفة رحمه الله ما قاله وجمعه في أوراق من أصول الدين: «الفقه الأكبر»، وحاجة العباد إليه فوق كل حاجة، ضرورتهم إليه فوق كل ضرورة؛ لأنه لا حياة للقلوب، ولا نعيم ولا طمأنينة، إلا بأن تعرف ربها ومعبودها وفاطرها، بأسمائه وصفاته وأفعاله. ويكون مع ذلك كله أحب إليها مما سواه، ويكون سعيها فيما يقربها إليه دون غيره من سائر خلقه.

ومن المحال أن تستقل العقول بمعرفة ذلك وإدراكه على التفصيل، فاقتضت رحمة العزيز الرحيم أن بعث الرسل به معرفين، وإليه داعين، ولمن أجابهم مبشرين، ولمن خالفهم منذرين، وجعل مفتاح دعوتهم، وزبدة رسالتهم، معرفة المعبود سبحانه بأسمائه وصفاته وأفعاله، إذ على هذه المعرفة تبنى مطالب الرسالة كلها من أولها إلى آخرها.

ولقد ألف العلماء الأجلاء في علم العقائد الدينية المتعلقة بالصانع وصفاته وأفعاله، وما يتفرع عليها من مباحث النبوة والمبدأ والمعاد، مؤلفات شتى، تباينت في طريقة تناولها لهذا الجانب الهام في حياة المسلمين، فمنهم من ألف حسب نهج المتقدمين من غير استمداد من الأدلة العقلية والفلسفة اليونانية، ومنهم من أثبت عقائد الأمة مستمدا من العلوم العقلية؛ كي لا يلبس الفلاسفة عقيدتنا الصافية على المسلم الغر، وكلها نافع ومفيد، والحمد لله.

ومن هذه الكتب «شرح العقائد النسفية» للعلامة المتفنن المدقق سعد الدين التفتازاني أعلى الله درجاته وأسكنه في فسيح جناته، وهو من أهم كتب العقائد في سلسلة كتب الدرس النظامي السائد في بلادنا، وكان محط أنظار الفضلاء، فكم من شارح ومحش، ومفصل ومختصر، وناقد له ومدافع عنه.

وممن حشى على هذا الشرح العلامة رمضان بن محمد الحنفي، وقد اشتهرت حاشيته بـ«حاشية

رمضان أفندي»، ومما تتميز به هذه الحاشية أنها تعتبر شرحا للشرح، وهي من أنفع الحواشي لحل الكتاب وشرح غوامضه، فوقع العزم على طباعتها في حلة قشيبة وصورة رائعة تروق القراء إن شاء الله تعالى، وما توفيقنا إلا بالله، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

وقد قام بأعباء هذه المهمة لجنة من شباب العلماء والباحثين، تحت إشراف:

الشيخ فضل ربي حفظه الله، خريج الجامعة الفاروقية كراتشي، والمشرف لقسم التصحيح في مكتبة البشرى حاليا.

وبذلوا في إخراج هذا السفر الجليل قصارى جهدهم، وأسماؤهم كما يلي:

١ - الأستاذ أكبر زمان، خريج جامعة دار العلوم كراتشي والمتخصص في الفقه بجامعة دار العلوم ياسين القرآن.

٢ - الأستاذ ياسين بلال حفظه الله تعالى، خريج جامعة دار العلوم كراتشي.

٣ - الأستاذ عباد الرحمن حفظه الله تعالى، خريج الجامعة الإلهية كراتشي، والمتخصص في الفرائض بـ مدرسة الصديق الإسلامية بـ بتيل باره، كراتشي.

٤ - الأستاذ عبد الحنان حفظه الله تعالى، خريج جامعة دار العلوم كراتشي، والمتخصص في الفقه والحديث بمعهد عثمان بن عفان.

٥ - الأستاذ محمد عاطف حفظه الله تعالى، خريج جامعة العلوم الإسلامية بنوري تاؤن، كراتشي.

وقد قام بتنضيد هذا الكتاب وتنسيقه في هذه الصورة الرائعة:

* الأستاذ يوسف قاسم حفظه الله تعالى، خريج جامعة الرشيد كراتشي، والمتخصص في الفقه بـ«عالمی مجلس مفتیان کرام، لاہور».

* الأستاذ أكبر زمان حفظه الله تعالى، خريج جامعة دار العلوم كراتشي.

وقد شاركنا في ذلك كله بالرأي والإفادة:

* فضيلة الشيخ يوسف يامين حفظه الله تعالى، المشرف العام لـ«البشرى» والأستاذ بالمدرسة العثمانية، كراتشي.

* فضيلة الشيخ بلال أحمد كلام حفظه الله تعالى، الأستاذ بمدرسة ابن عباس رضي الله عنهما.

* فضيلة الشيخ عمر فاروق حفظه الله تعالى، الأستاذ للحديث النبوي بمدرسة ابن عباس رضي الله عنهما.
* فضيلة الشيخ محمد سلمان حسن حفظه الله تعالى، الأستاذ للحديث النبوي بمدرسة ابن عباس رضي الله عنهما.
* الأستاذ فراز شفيع حفظه الله تعالى، خريج جامعة العلوم الإسلامية بنوري تاؤن، كراتشي.
* الأستاذ محمد حارث خان حفظه الله تعالى، خريج الجامعة معهد الخليل الإسلامي.
* الأستاذ حسين أحمد القاضي حفظه الله تعالى، خريج جامعة دار العلوم كراتشي.

فجزاهم الله تعالى عن العلم وأهله خيرا.

منهج عملنا في الكتاب:

وقد بذلنا كل ما يمكن بذله -وربما أكثر- وأسهرنا قلوبنا في إخراج هذا السفر الجليل بهذه الصورة الرائعة، وقد سمت آمالنا إلى أن تنال هذه الطبعة شهادة القبول في ساحة القراء الكرام، ونسأل الله تعالى أن يجعل علمنا وعملنا خالصا لوجهه الكريم، وأن يتقبل منا ومنكم صالح الأعمال ويجعلها لنا ذخرًا.

وقد خطونا الخطوات التالية في سبيل إخراج الكتاب على هذه الصورة:

- جعلنا نسختين (نسخة مطبوعة من «البشرى»، ونسخة مطبوعة من الشركة الصحافية العثمانية بالتركيا) أصلا لهذا الكتاب، فأخذنا المتن من نسخة «البشرى»، وذكرنا فروق نسخة أخرى فيما بين السطور بين المعقوفين.
- وضعنا متن «شرح العقائد النسفية» أولا، واتخذنا النسخة المطبوعة من إدارة البشرى أصلا له.
- ثم وضعنا «حاشية رمضان أفندي»، وجعلنا النسخة المطبوعة من الشركة الصحافية العثمانية بالتركيا أصلا لها.
- حاشية رمضان أفندي شرح ممزوج، فجعلنا عبارة المتن فيه باللون الأحمر.
- واستفدنا في التصحيح والتأكد من بعض النسخ الأخرى مثل: مطبوعة دار نور الصباح تركيا، والمخطوطة بجامعة الملك سعود وغيرهما.
- اخترنا اللون الأحمر في المتن لـ«العقائد النسفية»؛ تمييزًا بين كلام المصنف والشارح.
- والجدير بالذكر أننا قد طبعنا من قبل «شرح العقائد» مع حاشية «نظم الفرائد»، وكانت فيها

تعليقاتٌ وجيزة فيما بين السطور، فنظرًا إلى فائدتها، أخذناها وأضفناها في مطبوعتنا هذه فيما بين السطور كذلك. (نعم، اضطررنا تارةً إلى نقلها في الحاشية السفلية لضيق الموضع بين المعقوفين).

- راعينا قواعد الإملاء وعلامات الترقيم وتقسيم النصوص إلى فقرات مناسبة؛ ليسهل فهمها.
- وانتقينا من نص الكتاب فقرات في بداية كل بحث، وجعلناها عناوين؛ ليسهل فهم العبارة ويخف على القارئ الانتقال من بحث إلى بحث آخر.
- وضعنا عناوين المباحث في رؤوس الصفحات.
- والتزمنا أن نذكر رقم الآية واسم سورتها.
- شكلنا ما يلتبس أو يشكل على إخواننا الطلبة.

وختامًا نشكر كل من أعاننا في هذا العمل، ونسأل الله الكريم أن يرزقنا الإخلاص في جهودنا ويتقبلها ويجعلها لنا في الآخرة ذخرًا، يوم لا ينفع مال ولا بنون، إنه سميع مجيب، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا، والحمد لله رب العالمين.

إدارة البشرى

كراتشي، باكستان

ما ينبغي معرفته للطالب قبل الكتاب

١- تعريف علم الكلام: هو علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج عليها ورفع الشبه عنها.

٢- (ألف) موضوعه عند المتقدمين: ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته. وقيل: موضوعه الموجود من حيث هو موجود، وإنما يمتاز عن العلم الإلهي الباحث عن أحوال الموجود المطلق باعتبار الغاية؛ لأن البحث في الكلام على قواعد الشرع، وفي الإلهي على مقتضى العقول.

(ب) موضوعه عند المتأخرين: المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا أو بعيدا، وأرادوا بالدينية: المنسوبة إلى دين نبينا محمد صلوات الله عليه وسلامه.

٣- غايته: الفوز بالسعادة الأبدية والسيادة السرمدية.

٤- مبادئه: العلوم الشرعية بأسرها، وكذا الصناعات المنطقية.

٥- مخترعه: وفي مقدمة «نظم الفرائد على شرح العقائد النسفية»: الظاهر أن زارع بذره هو إمامنا الأعظم، نعمان بن ثابت، أبو حنيفة الكوفي؛ فإنه أول من دون الفقه، كما قاله ابن كمال باشا، وتدوين الكلام لم يسبق تدوين الفقه، والمنسوب إليه فيه هو «الفقه الأكبر»، وإن جمعه الحكم بن عبد الله أبو مطيع البلخي، وشرحه القاري علي الهروي ثم المكي على وثوق أنه كلام الإمام، فهو إمام الكلام عند الأعلام.

٦- «العقائد» المعروف بـ«عقائد النسفي»:

يعد كتاب العقائد النسفية الذي ألفه الشيخ نجم الدين أبو حفص عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل النسفي أشهر المتون المصنفة على مذهب الإمام الماتريدي، واعتبره بعضهم كالفهرس بالنسبة لكتاب «تبصرة الأدلة» لأبي المعين النسفي، وهو متن تلقى القبول عند العلماء وطلاب العلم، ولخص فيه الشيخ النسفي موضوعات عديدة تتعلق بالعقائد، وهذا المتن غير مرتب على أبواب ولا فصول؛ لغاية قصرها.

أثنى عليه التفتازاني في مقدمته قائلا: «وإن المختصر المسمى بالعقائد...يشتمل من هذا الفن على غرر الفوائد، ودرر الفرائد في ضمن فصول هي للدين قواعد وأصول، وأثناء نصوص هي لليقين جواهر وفصوص، مع غاية من التنقيح والتهذيب، ونهاية من حسن التنظيم والترتيب...»، وقال فيه

صاحب «كشف الظنون»: «وهو متن متين اعتنى عليه جماعة من الفضلاء».

٧- شرح العقائد النسفية:

فإنه مما لا شك فيه أن كتاب «شرح العقائد النسفية» كتاب متعارف مشهور بين العلماء وطلبة العلم في كافة أنحاء العالم، والكتاب يعالج مبادئ العقيدة الإسلامية بالطريقة الصحيحة بحيث لا يستغني عن الاعتماد عليه أحد يريد دراسة المبادئ الإسلامية بالوجه الصحيح، وإن هذا الكتاب جامع موجز محتو على الأدلة القوية والبراهين المستقيمة، وقد أدخله أرباب الحل والعقد في المقررات الدراسية من المدارس الإسلامية، وأقوال العلماء المتكلمين والأبحاث والتحقيقات والترجيحات والتنقيحات والفوائد التي أتوا بها والزيادات من الشارح منظومة في الكتاب بسلك عبارات رشيقة.

وقد حقق فيه الشارح عن المسائل الخلافية تحقيقا لم يسبقه إليه أحد، رد على الفرق الباطلة وأبطل ما تمسكوا به من الشبهات وحقق منهج أهل السنة بالبراهين القطعية.

والحق أن «شرح العقائد النسفية» لم يدع قاعدة من أصول العقائد الدينية إلا وأتي عليها، ولم يترك من أمهاتها ومهماتها مسئلة إلا وقد صرح بها أو أومأ إليها، وشرح فيه العقائد النسفية شرحا وافيا، وبين من خلال شرحه عقيدة أهل السنة والجماعة، وأورد الكثير من شبه الفرق الضالة ورد عليها ردودًا علمية ينقطع نظيرها، فكان بذلك من أجل شروح متن «العقائد».

ومن أجل هذا ذاع صيت هذا الشرح العظيم، واشتهر ذكره بين العلماء وطالبي عقيدة أهل الحق، فعكف العلماء على دراسته وتدريسه فترى عنايتهم به في تقرير للمسائل، وتعليق عليها، وتخريج لأحاديثه وحكم لها، وأفردوا لهذا السفر المبارك تقريرات وفوائد ونكات.

٨- ترجمة الماتن رحمه الله:

هو عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل بن محمد بن لقمان، مفتي الثقلين، أبو حفص النسفي، بفتح النون، نسبة إلى «نسف» بفتح النون والسين المهملة، من بلاد ما وراء النهر، كان إماما فاضلا أصوليا متكلما محدثا مفسرا فقيهًا حافظا نحويا، أحد الأئمة المشاهير بالحفظ الوافر والقبول التام.

أخذ الفقه عن صدر الإسلام أبي اليسر محمد البزدوي، عن أبي يعقوب يوسف السياري، عن أبي إسحاق الحاكم النوقدي، عن أبي جعفر الهندواني، عن أبي بكر الأعمش. وأبي بكر الإسكاف،

وأبي القاسم الصفار. والأعمش عن أبي بكر الإسكاف، عن محمد بن سلمة، عن أبي سليمان الجوزجاني، عن محمد بن الحسن الشيباني. والصفار عن نصير بن يحيى، عن محمد بن سماعة، عن أبي يوسف.

وله تصانيف جليلة في الفقه والتفسير، وأجلها «التيسير في التفسير»، وله «المنظومة»، وهو أول كتاب نظم في الفقه، و«كتاب اليواقيت». وعن السمعاني أنه قال: فقيه عارف بالمذهب والأدب، صنف التصانيف في الفقه والحديث، ونظم الجامع الصغير. وقيل: إنه صنف قريبا من مائة مصنّف.

وله شيوخ كثيرة، جمع أسماءهم في كتاب سماه «تعداد الشيوخ لعمر».

وتفقه عليه ابنه أبو الليث أحمد بن عمر المعروف بـ المجد النسفي، وقرأ عليه بعض تصانيفه صاحب الهداية، وأبو بكر أحمد البلخي المعروف بـ الظهير.

ومن تصانيفه أيضًا «طلبة الطلبة» في شرح ألفاظ كتب أصحابنا. وقيل: إنه تأليف عبد الكريم تلميذ صدر الإسلام.

مات النسفي سنة سبع وثلاثين وخمس مائة بـ سمرقند، وولادته بـ نسف سنة إحدى وستين وأربع مائة. كذا قال اللكنوي.

وقال علي القاري في طبقاته: من تصانيفه «الإشعار بالمختار من الأشعار» في عشرين مجلدًا، و«تاريخ بخارا». وقيل: إنه كان معلم الإنس والجن، ولذلك قيل له: مفتي الثقلين. وقال السمعاني في أنسابه: طالعت مجموعاته في الحديث، ورأيت فيها من الغلط وتغيير الأسماء وإسقاط بعضها شيئًا كثيرًا. وكان مرزوقا في الجمع والتصنيف...، وذكره ابن النجار فأطال وقال: كان فقيهًا فاضلًا محدثًا مفسرًا أديبًا متقنًا، قد صنف كتبًا في التفسير والحديث والشروط إلخ.

قلت: صدور الغلط والتغيير منه مما لا يعاب به شنيع عيب؛ فهو بشر، فلكل جواد كبوة، ولكل سيف نبوة. ألا ترى شعبة بن الحجاج وهو أمير المؤمنين في الحديث، ولعلك سمعته وما له من شدته ومزيد احتياطه في الحديث، وقد روي عنه الخطأ كثيرا في المتون والأسماء، كمالك بن عرفطة مقام خالد ابن علقمة في عدة أحاديث.

ثم هذا كله هو الظاهر من قول الشارح، وتسميته إياه بـ عمر، لكن قال الزرقاني في «شرح المواهب» في بحث خصائص الأمة المحمدية: «العقائد النسفية» الذي شرحه سعد التفتازاني

لأبي الفضل محمد بن محمد بن محمد المعروف بـ البرهان الحنفي النسفي، له «مختصر التفسير الرازي»، و«مقدمة في الخلاف»، وتصانيف كثيرة في علم الكلام وغيره، توفي ٦٨٧هـ، وهو متأخر عن النسفي صاحب التفسير والفتاوى وغيرهما، توفي ٥٣٧هـ، وغير صاحب «الكنز» و«المدارك» في التفسير، واسمه عبد الله بن أحمد، وغير أبي المعين النسفي ميمون بن محمد، كلهم حنفيون من «نسف» بفتح نون والسين المهملة وبالفاء، مدينة بها وراء النهر.

٩- ترجمة الشارح رحمه الله:

هو مسعود بن عمر بن عبد الله، الشيخ سعد الدين التفتازاني، الإمام العلامة، عالم بالنحو والتصريف، والمعاني والبيان، والأصول والمنطق، وغيرها، شافعي المذهب، قاله ابن حجر.

ولد سنة ثنتي عشرة وسبع مائة، وأخذ عن القطب والعضد، وتقدم في الفنون، واشتهر ذكره وطار صيته، وانتفع الناس بتصانيفه، وله شرح «العضد»، وشرح «التلخيص» مطول، و«مختصر المعاني»، وشرح القسم الثالث من «المفتاح»، و«التلويح» على «التنقيح» في أصول الفقه، و«شرح العقائد» و«المقاصد» في الكلام وشرحه، و«سعدية شرح الشمسية» في المنطق، و«الإرشاد» في النحو، و«شرح مراح الأرواح» في التصريف، وحاشية «الكشاف»، وكان في لسانه لكنة، وانتهت إليه معرفة العلوم بالمشرق، مات بـ سمرقند سنة إحدى وتسعين وسبع مائة، كذا ذكره السيوطي رحمه الله في «طبقات الأدباء والنحاة». (ص: ٢٩١).

وذكر في «التاج» أنه أخذ العلم عن العضد وأمثاله من أكابر أهل العلم، وكانت طبقة فائقة في العلوم، فاشتهر ذكره، ورحل إليه الطلبة من بلادٍ قاصية، وأخذ في تصنيف الكتب وهو ابن ست عشر سنة، ومن أبياته:

طويت بإحراز العلوم ونيلها رداء شبابي، والجنون فنون
وحين تعاطيت الفنون ونيلها تبين أن الفنون جنون

وكان متفردًا في العلوم في القرن الثاني، وسار السائرون بمصنفاته إلى سائر البلدان النائية والأمصار القاصية في حياته، وتنافس إليه الناس في التحصيل، واتصل إلى السلطان الشهير بـ تيمور لنگ، وكان عنده بمكانة، في مجلسه جرت المناظرة بينه وبين السيد الشريف الجرجاني في أن الانتقام سبب الغضب أم الغضب سبب الانتقام، فكان العلامة قائلا بالأول والثاني بالثاني، وكان الشيخ أبو منصور الكازروني

حكما بينهما، فرجح قول السيد الشريف، فاغتم العلامة لأجله غما شديدًا حتى قيل: إنه كان سبب موته، ومات رحمه الله ٧٩٢هـ، كذا ذكره في «التاج». وذكر السيوطي في «طبقات الأدباء والنحاة» سنة وفاته ٧٩١هـ، وذكر في «الأعلام» ٧٩٣هـ، والله أعلم.

١٠- ترجمة المحشي رحمه الله:

العلامة رمضان بن محمد الحنفي، المتوفى سنة ٩٧٩هـ، ولم نعثر فيما بين أيدينا من المصادر سوى على هذا القدر من ترجمته رحمه الله، وقد ذكره صاحب «كشف الظنون» فيمن كتب حاشية على «شرح العقائد» للتفتازاني وقال: شرح المولى رمضان بن محمد الحنفي في مجلد وهو مشهور بـ«حاشية رمضان أفندي»، وذكره أيضا صاحب «معجم المطبوعات» فيمن حشى على هذا الشرح، وطبع شرحه في الآستانة.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي توحد بالعظمة والكبرياء، وتفرد بالوحدة والعزة والبقاء، وعجزت عن إدراك ذاته عقول العقلاء، وتحيرت في بيداء ألوهيته آراء الأذكياء، والصلاة على سيدنا محمد خير الرسل وختم الأنبياء، رفع بناء جلالته إلى السماء، وعلى آله الأتقياء الكرام، وأصحابه الأصفياء العظام.

وبعد، فيقول العبد الفقير الدني إلى ربه الغني، رمضان بن محمد الحنفي -غفر الله له ولوالديه، وأحسن إليهما وإليه-: لما رأيت المختصر المشهور بـ«شرح العقائد» كاللآلئ والدرر سائرة في الآفاق مسير الشمس والقمر، دائرة بين أرباب البصائر والنظر، وجيز الألفاظ والمباني، أنيق الفحاوي والمعاني، للشيخ الأعظم العلامة، أستاذ علماء العالم، برهان الشريعة والحق والدين، أفضل المتأخرين، سلطان المتبحرين، مولانا سعد الملة والدين، أعلى الله درجته في عليين: أردتُ أن أشرحه شرحا مُزيلا عن وَجْنَةِ تراكيبه صعابه، كاشفا عن وجه معانيه نِقابَه، مغنيا عن بقية الشروح في الإيضاح إغناءَ الصباح عن المصباح، ناكبا عن الإيجاز المخل والإطناب الممل، متمسكا بقول الرسول ﷺ: «خير الكلام ما قل ودل»، بتوفيق الله وعنايته، وأسأله أن يجعله للخواص والعوام وسيلة إلى المقصود التام، إنه ولي إعانتي على التوفيق، وإتمامه بالخير على التحقيق، وهو بإجابة الأدعية حقيق، والمأمول من المستفيدين من هذا الكتاب ألا ينسوه في دعائهم المستجاب، إنه الميسر للصواب، والفاتح لمغلقات الأبواب، والله أعلم بالصواب.

قال الشارح -نور الله مرقده، وفي غرف الجنان أرقده-: بسم الله الرحمن الرحيم مستعينا به أو متبركا ومتيمنا به اقتداء بكتاب الله العزيز وعملا بموجب الحديث؛ لقوله ﷺ: «كل أمر ذي بال لم يبدأ فيه بـ«بسم الله» فهو أبتر» أي أجدع.

البال: الحال والشأن، «أمر ذو بال» أي شريف ومهم. قيل: كم من أمر ذي بال لم يُبدأ فيه ببسم الله ولم يبق أبتر! كما أنه كم من مُبْدَأ به بقي أبتر، والأمران محسوسان لا يمكن إنكارهما، مع أن حديث التسمية ينافي الأولَ بعبارته ومنطوقه، والثاني بمفهومه المخالف أو العرفي. والجواب عنه يشبه الجواب عما يورد على قوله ﷺ حين شكى إليه بعض الصحابة الفاقة، فقال ﷺ: «دُمْ على الطهارة يوسع عليك الرزق». فقيل: كم من مستديم للطهارة لا تترتب كفايته فضلا عن أن يوسع عليه؟ وتوجيهه عن الشق الأول أن البتارة أعم من بتارة الصورة والصحة، كالصلاة عند الشافعي رحمه الله لا تصح بدون التسمية؛ لأنها جزء من فرض الفاتحة، ومن بتارة الثمرة أو بتارة البركة، ولا نسلم انتفاء الكل عند عدم البَدْء به.

وعن الشق الثاني وحديث الطهارة: أن تخلف الأثر لمانع لا ينافي الاقتضاء كما عرف، أما عند القائلين بتخصيص العلة فظاهر، وأما عند غيرهم فيجعل عدم المانع جزء العلة، ومن المانع هنا كغلبة خيانة نفس قائلها، وعند غلبة أحد الضدين لا يبقى للآخر تأثير. ومن الموانع أيضا غفلة القائل؛ فإن الله تعالى لا يقبل الدعاء عن قلب لاه.

«الله» اختلف الناس في معنى اسم الله تعالى، فقيل: إنه غير مشتق، وهو مذهب أهل الحقائق، فيكون اسما علما غير مشتق مختصا بالله تعالى، ومما يدل عليه أن غيره من الأسماء نقل عن العرب اشتقاقاتها إلا هذا الاسم، لا قبل الرسول ولا بعده، ولا استعملوا لفظه في صفة الله تعالى فضلا عن وضعه صفة للغير. وقيل: إنه مشتق من «التولُّه»، وهو الفزع، أي يفزع إليه تعالى في جميع الحوائج.

اعلم أن هذا الاسم جامع لصفات الألوهية والربوبية، وهو أعظم الأسماء التسعة والتسعين؛ لدلالته على الذات الجامعة لصفات الله، ولم يسم به غيره أيضا.

«الرحمن الرحيم» صفتان مشتقتان من «الرحمة»، و«الرحمن» من أبنية المبالغة، وفي «الرحيم» مبالغة أيضا، إلا أن «فعلان» أبلغ من «فعيل»؛ لأن زيادة البناء تدل على زيادة المعنى، كما في «قطَع» و«قطّع». وتخصيص التسمية بهذه الأسماء ليعلم العارف أنه المستحق لأن يستعان به في جميع الأمور، وهو المعبود الحقيقي الذي هو مولى النعم كلها، عاجلها وآجلها، جليلها وحقيرها، فيتوجه بشراشره =

الحمد لله المتوحد بجلال ذاته، وكمال صفاته، ....

يكانه حقيقته التي هي وجوده وعين شخصه

= إلى جناب القدس، ويتمسك بحبل التوفيق، ويشتغل سرُّه بذكره والاستمداد به عن غيره.

وجرها على الصفة، والعامل في الصفة هو العامل في الموصوف. وقال الأخفش: العامل فيها معنوي، وهو كونها تبعا، ويجوز نصبها على إضمار «أعني»، ورفعها على تقدير «هو».

الحمد لله أردف التسمية بالتحميد في مفتتح الكلام اقتفاءً لما ورد في الأخبار ومتابعةً لكلام الملك الجبار وأداءً لبعض حقوق استغرقته من ضروب الإحسان التي من جملتها التوفيق لمثل هذا التصنيف العظيم الشأن، وقد دل بلامي التعريف والاختصاص على اختصاص الجنس المستلزم لاختصاص المحامد كلها تحقيقا على قاعدة أهل التحقيق، لا ادعاءً كما هو مذهب أهل الاعتزال؛ لأن أفعال العباد مخلوق العباد عندهم، فترجع المحامد إلى العباد، لكن لما كان الإقدار والتمكين من الله تعالى كانت المحامد كلها مختصة لله تعالى ادعاء.

معنى «الحمد لله»: كل الحمد له لا يشاركه فيه على الحقيقة سواه؛ لأنه المنعم بالذات والمالك على الإطلاق.

فإن قيل: قولنا: «الحمد لله» إخبار عن ثبوت جميع المحامد لله تعالى، ولا يلزم منه صدور الحمد منَّا حتى يلزم أن نكون حامدين. قلنا بأن الإخبار عن الثبوت حمد؛ إذ هو وصف بالجميل على جهة التعظيم والتبجيل، فعلى هذا التقدير كنا من الحامدين، وإنما ترك العطف لئلا يشعر بالتبعية، فيخل بالتسوية؛ لأن النص ورد في حق الحمد أيضا -أي كما ورد في حق التسمية- لقوله عليه الصلاة والسلام: «كل أمر ذي بال لم يُبدأ فيه بالحمد لله فهو أجزم».

ورفعه بالابتداء، وخبره: «لله»، واللام متعلقة بمحذوف، أي «واجب» أو «ثابت». وأصله: النصب على أنه مصدر فعل محذوف، أي أحمد الحمد، وإنما عدل عنه إلى الرفع؛ ليدل على عموم الحمد وثباته له دون تجدده وحدوثه، وهو من المصادر التي تنصب بأفعال مضمرة لا يكاد يستعمل معها الفعل كـ«شكرا» أو «كفرا»، أي أشكر شكرا، ومنها «سبحانك» أي أسبح سبحانك. و«معاذ الله» أي أعوذ معاذ الله. ويجوز بكسر الدال بإتباع الدال اللام وبضم اللام تنزيلا لهما -من حيث إنهما يستعملان معا- منزلة كلمة واحدة، ويجوز بنصب الدال على إضمار «أعني».

المتوحد بجلال ذاته وكمال صفاته ضمن الخطبة معظم اصطلاحات الفن من ذكر الذات والصفات والوحدة والجلال والتقديس والكمال رعاية لبراعة الاستهلال، البراعة: الفصاحة، يقال: «برع» إذا فاق على أمثاله، مستهل الشيء: أوله، يغني إذا كان أول الخطبة على وجه يشعر بالتعظيم إلى المقاصد: كانت تلك الخطبة فائقة على الخطبة الغير المشتملة على ذلك، فعلى هذا لا يكون «بسم الله» لبراعة الاستهلال، ومعنى كون الله تعالى متوحدا بجلال ذاته وكمال صفاته: أنهما لا يوجدان في غيره تعالى؛ لأن صفاته تعالى قهرية ولطيفة سلبية وثبوتية قديمة، وصفات غيره من المخلوقات حادثة، فيكون الله تعالى متوحدا بجلال ذاته وكمال صفاته، ولهذا اختار «المتوحد» على «الواحد»؛ للإشارة بأن وحدته لذاته، بخلاف وحدة غيره المستفاد منه.

«الجلال» مصدر يحتمل أن يكون في معناه، فتكون إضافة «الجلال» إلى قوله: «ذاته» بمعنى اللام، ويحتمل أن يكون بمعنى اسم الفاعل، فتكون الإضافة المذكورة من قبيل إضافة الصفة إلى الموصوف، فيكون تقدير الكلام: المتوحد بذاته الجليلة. وكذا قوله: «وكمال صفاته» إما بمعنى المصدر، فتكون الإضافة من قبيل الإضافة بمعنى اللام، وإما بمعنى اسم الفاعل، فتكون الإضافة من قبيل إضافة الصفة إلى الموصوف، فيكون تقدير الكلام: وصفاته الكاملة. والمراد بـ«جلال ذاته» إما الصفة القهرية، أو الصفة السلبية، مثل ألا يكون الله تعالى جسما ولا جسمانيا، ولا جوهرا ولا عرضا، ولا متجزئا ولا متبعضا، وغير ذلك من السلوب.

والمراد بـ«كمال صفاته» إما صفة لطيفة أو صفة ثبوتية، مثل العلم والقدرة والحياة وغير ذلك؛ فإنه لو لم يتصف بها لاتصف بأضدادها، كالجهل والعجز والموت، وهي نقائص، ولكن التالي ظاهر الاستحالة؛ لأنها من أمارات الحدوث، فلا يتصف بها.

المتقدس في نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماته. والصلاة على نبيه محمد المؤيد بساطع حججه وواضح بيناته، ....

المطهر صفات قهره وغلبته آميزشها

فإن قيل: لا يجوز إضافة الذات إلى الضمير الذي يعود إلى الله تعالى في قوله: «بجلال ذاته»؛ لأنه إذا أضيف إليه يلزم أن تكون ذاته غير نفسه؛ لأن المضاف غير المضاف إليه. قلنا: الضمير يعود إلى لفظة الله تعالى، لا إلى مسماه، فإذا يجوز أن تكون ذاته غير اسمه.

المتقدس في نعوت الجبروت من «قدس في الأرض» إذا ذهب فيها وأبعد، ويقال: «قدس» إذا طهر؛ لأن مطهر الشيء مبعده عن الأقذار، والقدس: الطهارة، والتقديس: التطهير، وذلك في حق العبد تنزيه لأفعاله عن كدورات الشهوات، المقدس في اللغة: هو المكان الذي يطهر فيه.

«النعوت» جمع «نعت»، وهو صفة قائمة بالغير محمولة بالمواطأة على منعوته، النعت: وصف الشيء بما فيه من الحسن، ولا يقال في وصف الشيء بما فيه من الذم، هكذا قال أهل اللغة. والفرق بينه وبين الصفة: أن النعت لا بد أن يكون محمولا على منعوته بالمواطأة، بخلاف الصفة. فعلم أن بينهما عموما وخصوصا مطلقا؛ لأن كل نعت صفة، بخلاف العكس.

وقوله: «الجبروت» والعظموت بمعنى واحد، وهو العظمة، غير أن فيه شيئا من المبالغة الدالة عليها زيادة اللفظ، وفي اصطلاح الكلام: عبارة عن الصفات، كما أن اللاهوت عبارة عن الذات، فالإضافة في «نعوت الجبروت» إضافة المسمى إلى اسمه إذا حملت على معناها الاصطلاحي، ويجوز أن يكون من «جبر الفقير» إذا أغناه، ويجوز أن يكون من «جبره على كذا» إذا أكرهه على ما أراده.

عن شوائب النقص متعلق بـ«المتقدس» جمع «شائبة»، وهي المخالطة. وسماته أي علامات النقص.

والصلاة بالرفع عطف على «الحمد». ومعنى الصلاة على محمد عليه الصلاة والسلام: اللهم عظمه في الدنيا بإعلاء ذكره وإظهار دعوته وإبقاء شريعته، وفي الآخرة شفعه في أمته، وضاعف أجره ومثوبته. والصلاة مختصة بالرسول، ولا يقال على غيره إلا على سبيل التبعية، كما يقال: والصلاة على محمد وآله. و«الصلاة» فعلة من «صلى» إذا دعا، كالزكاة من «زكى»، كتبتا بالواو على لفظ المفخّم، وهو ضد الرقيق، والعرب يفخمون الألف إلى الواو. وإنما سمي الفعل المخصوص بها؛ لاشتماله على الدعاء، وقيل: أصل «صلّى»: حرك الصلوين؛ لأن المصلي يفعله في ركوعه وسجوده، واشتهار هذا اللفظ في المعنى الثاني وعدم اشتهاره في الأول، وإنما سمي الداعي مصليا تشبيها له في تخشعه بالراكع والساجد.

على نبيه و«النبيء» بالهمزة عند البعض، على وزن «فعيل» بمعنى مُفعِل -بكسر العين- يعني ينبئ عن الله تعالى، وقيل: فعيل بمعنى مُفعَل -بفتح العين- أي المُنبَأ أنباءَ الله تعالى بالإيحاء، وكلا المعنيين صحيحان؛ لأن النبي ﷺ مخبِر عن الله تعالى ومخبَر؛ لأن الله تعالى أخبره بالإيحاء. والأكثرون على أنه غير مهموز، من «النبوة»، وهي الارتفاع؛ لأنه مشرف على جميع الخلائق، ويقال: «النبأ» هو الطريق الواضح، يسمى بذلك؛ لأنه طريق الحق إلى الله تعالى. والفرق بين النبي والرسول: أن الرسول أرسل إلى الخلق بإرسال جبرئيل عليه السلام إليه عيانًا ومحاورته شفاهًا، والنبي: الذي تكون نبوته إلهامًا أو منامًا، وكل رسول نبي، وكل نبي ليس برسول، ومن هذا قال النبي ﷺ: «علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل»، ولم يقل: كرسل بني إسرائيل.

محمد المؤيد «محمد» عطف بيان من «النبي»؛ لأن النبي اسم عام يشمل الكل، فبين بقوله: «محمد» عليه الصلاة والسلام، ومعناه: البليغ في كونه محمودا؛ لأن التفعيل للمبالغة والتكثير، وهو الذي حمدت عقائده وأفعاله وأقواله وأحواله وأخلاقه.

بساطع حججه من إضافة الصفة إلى الموصوف، أي الحجة الظاهرة.

وواضح بيناته جمع «بينة»، وهي فيعلة من «البيان»؛ لأنها دالة واضحة يظهر بها الحق من الباطل، وقيل: هي فيعلة من «البين»؛ إذ بها يقع الفصل بين الصادق والكاذب.

وعلى آلِهِ وأصحابِهِ هُدَاةِ طريق الحق وحُمَاتِه.

وبعد، فإن مبنى علم الشرائع والأحكام، وأساس قواعد عقائد الإسلام: هو علم التوحيد والصفات، الموسوم بالكلام، المنجي عن غياهب الشكوك وظلمات الأوهام.

أي المخلص

وعلى آله وأصحابه «آله» معطوف على «محمد»، و«الآل» لا يستعمل إلا في الأشراف، و«الأهل» يستعمل في الأشراف وغيرها، يقال: أهل بيت رسول الله، كما قيل: والصلاة على محمد ﷺ وأهل بيته، ويقال: أهل الحجاز، ولا يقال: آل الحجاز. فإن قيل: كيف قال الله تعالى: ﴿ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ﴾ (غافر: ٤٦) والشرف لا يتصور في الكفار؟ قلنا: الشرف يتصور في الكفار باعتبار الدنيا لا باعتبار الآخرة. اختلف العلماء في ألف «آل»، قال بعضهم: أصله «أَأْل» بهمزتين، قلبت الثانية ألفا؛ لسكونها وانفتاح ما قبلها، كما في «آدم»، أصله «أَأْدَم» بهمزتين. وقال بعضهم: إنها منقلبة عن واو، أصله «أَوَلَ» من «آلَ يَؤُولُ»؛ لأن الإنسان يَؤُولُ إلى أهله، ثم قلبت الواو ألفا؛ لتحركها وانفتاح ما قبلها. وقال بعضهم: إنها منقلبة عن الهاء، أصله «أهل»؛ لأن تصغيره «أُهَيْل»، قلبت الهاء همزة؛ لتقارب مخرجهما، كما قلبت الهمزة هاءً في قولهم: هراق، أصله أراق. «أصحاب» جمع «صحب»، و«الصحب» جمع «صاحب» من «صحب صحبة» بالضم و«صَحابة» بالفتح.

هداة طريق الحق وحماته «هداة» جمع «هاد»، أي الدالين. «الحق» الثابت الذي لا يسوغ إنكاره، يعم الأعيان الثابتة والأفعال الصائبة والأحوال الصادقة، من قولهم: «حق الأمر» إذا ثبت، ومنه: «ثوب محقق» لمحكم النسج. و«حماته» بضم الحاء جمع «حام»، وهو من «الحماية» بكسر الحاء، أي حافظي طريق الحق.

وبعد أي بعد الحمد لله والصلاة على رسوله فإن مبنى علم الشرائع والأحكام دخلت الفاء بعدَ «بعدُ»؛ لمظنة «أما» قبل «بعد». و«الشرائع» جمع «شريعة» وهي ما شرع الله تعالى لعباده من الدين وفروعه. و«الأحكام» جمع «حكم»، وهو الأثر الثابت بالشيء نحو الجواز والفساد والحل والحرمة، وإنما قال: «مبنى علم الشرائع والأحكام هو علم التوحيد والصفات»؛ لأن العلوم الشرعية خمسة: الكلام، والتفسير، والحديث، والفقه، وأصول الفقه، وكلها متفرع عن علم التوحيد والصفات، أما التفسير فظاهر؛ لأن البحث فيه من أحوال كلام الله تعالى متفرع على ذاته تعالى، وأما الحديث فلأن البحث فيه عن أقوال النبي عليه السلام وأفعاله متفرع على معرفة النبي عليه السلام المتوقفة على هذا العلم، وأما أصول الفقه فلأن البحث فيها عن الأدلة السمعية التي هي الكتاب والسنة والإجماع والقياس من حيث دلالتها على الأحكام، فهي راجعة إلى الكتاب، وأما الفقه فمبني على أصوله.

وأساس قواعد عقائد الإسلام و«القواعد» جمع «قاعدة»، وهي الأساس، صفة غالبة من «القعود» بمعنى الثبات، والصفة الغالبة تذكر بلا موصوف، كالنطيحة والذبيحة. هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام «الموسوم» صفة «علم»، اسم مفعول من «وسمه يسمه وسما وسمة» إذا أثر فيه بسمة وكيّ. وقوله: «علم التوحيد والصفات» إشارة إلى أن موضوع علم الكلام ذات الله تعالى وصفاته، والمراد من العقائد نفس الاعتقاد دون العمل.

المنجي عن غياهب الشكوك وظلمات الأوهام «المنجي» صفة بعد صفة، واللام في «ظلُمات» تضم، وقد تكون بإسكان اللام تخفيفا، وفيه لغة أخرى بفتح اللام. وإنما قال: «غياهب الشكوك وظلمات الأوهام» ولم يقل: ظلمات الشكوك وغياهب الأوهام؛ لأن «الغياهب» جمع «غيهب»، وهي الظلمات الشديدة، والشكوك أيضا شديدة بالنسبة إلى الوهم؛ لعدم زواله إلا بالدلائل القطعية، بخلاف الوهم، ولهذا لم يعكس الأمر. قوله: «المنجي عن غياهب الشكوك وظلمات الأوهام» إشارة إلى بيان الحاجة، يعني أن فائدته النجاة عن ظلمات الشكوك الواردة عليه من طرف المعاندين؛ لقدرته بتحصيل علم الكلام على الأجوبة التي تقطع كلام المعاندين =

وإن المختصر المسمى بـ«العقائد» للإمام الهُمَام، قدوة علماء الإسلام، نجم الملة والدين،

أي المتن الموجز بالعبارة الإضافة لأدنى ملابسة

عمر النسَفي -أعلى الله درجته في دار السلام- يشتمل من هذا الفن على غُرَر الفرائد ودُرَر

أي درجة مسكنه هو الجنة خبر لقوله: «إن»

الفوائد، في ضمن فصول هي للدين قواعد وأصول، وأثناءِ نصوص هي لليقين جواهر

وفصوص، مع غاية من التنقيح والتهذيب، ونهاية من حسن التنظيم والترتيب، ....

= بالكلية، وعن ظلمات الأوهام الواردة عليه من طرف المشوشين. ومن بيان الموضوع والحاجة إليه يعلم بيان ماهيته، يعني هو علم باحث عن ذات الله تعالى وصفاته من شأنه الاقتدار على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه.

وإن المختصر المسمى بالعقائد للإمام الإمام: ما يؤتم به، فسمي به اللوح الذي يكتب فيه، ومظهر البناء؛ لأنه مما يؤتم به، ومظهر البناء: الحبل الذي يقدر به البناء. الهمام أي الكبير. قدوة علماء الإسلام، نجم الملة والدين الدين والشريعة والملة والناموس متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار؛ إذ الطريقة المخصوصة الثابتة بالنبي عليه الصلاة والسلام تسمى من حيث الانقياد له دينًا، ومن حيث يردها الواردون المتعطشون إلى زلال نيل الكمال: شرعًا وشريعةً، ومن حيث يملى ويكتب ويجتمع عليها الناس للقبول: ملةً، من «الإملاء» أو من «أمل» بمعنى اجتمع، ومن حيث يأتي بها ملك اسمه ناموس: ناموسًا.

عمر النسفي -أعلى الله درجته في دار السلام- يشتمل من هذا الفن على غرر الفرائد قوله: «يشتمل» خبر «إن». «الغرر» جمع «غرة»، وهي بياض كائن في جبهة الفرس فوق الدرهم، والمراد منها في هذا المقام: كل واضح معروف، و«الفرائد» الدرر الكبار، جمع «فريدة»، وهي منفردة في الصدف، ولازمها الكبير غالبا، والمراد: الدقائق العجيبة الشأن التي اطلعوا عليها بقوة الأفكار الخائضة في لطائف علم الكلام، كالبحار في السعة والاشتهار، أو كماء البحار في الكثرة وعدم التناهي، أو في سببية الحياة مطلقا.

ودرر الفوائد جمع «الدر»، وهو اللؤلؤ الكبير الشفاف الصافي. «الفوائد» جمع «فائدة»، أي الفوائد التي كالدر في النفاسة وميل الطبع وعلو الطبقة. في ضمن فصول أي في ضمن ألفاظ، لا في ضمن لفظ الفصل، و«الفصل» عبارة عن انفكاك كلام من كلام آخر، أعم من أن يكون لفظ الفصل أو لا. هي للدين قواعد وأصول قوله: «هي» أي الفصول. والمراد من الدين هو دين الإسلام، و«الأصول» جمع «أصل»، وهو ما يبتنى عليه غيره، فيشتمل دلائل هذا الفن أيضا، وهو أعم من القواعد، أي المسائل الكلية التي يبتنى عليها أحكام جزئياتها؛ ليعرف منها أحكامها، كقولنا: «كل حكم منكر يجب توكيده»، ويحتمل أن يراد من الأصول القواعد الكلية، فعطف «أصول» على «قواعد» عطف تفسير، ويحتمل أن يراد ما هو الكثير الراجح، أعم من أن يكون الأمور الكلية أو الجزئية، وعلى هذا عطف «أصول» على «قواعد» عطف عام على خاص. وأثناء نصوص معطوف على «غرر» أو على «في ضمن فصول». وأثناء الشيء: وسطه، و«النصوص» جمع «نص»، من «نصصت الشيء» أي رفعته، ونصصت الدابة: استخرجت منها بالتكليف سيرا فوق سيرها المعتاد، والمراد ههنا الآيات والأحاديث. هي أي النصوص لليقين جواهر وفصوص و«اليقين» إتقان العلم بنفي الشك والشبهة عنه نظرا واستدلالا، ولذلك لا يوصف به علم القديم ولا العلم الضروري؛ إذ لا يقال: تيقنت أن السماء فوقي.

مع غاية من التنقيح والتهذيب قوله: «مع» متعلق بـ«يشتمل». الغاية: ما يتأتى إليه الشيء من حيث ينتهي. التنقيح والتهذيب لغة واصطلاحا: اختصار اللفظ مع وضوح المعنى، وفي وصف مؤلفه بأنه منقح سهل المأخذ تعريض بأنه لا تطويل فيه ولا حشو ولا تقصير. ونهاية من حسن التنظيم والترتيب والتنظيم من «النظم»، وهو الجمع، يقال: «نظمت اللؤلؤ» إذا جمعته، والمراد ههنا تأليف ألفاظ مترتبة المعنى متناسبة الدلالة على حسب ما يقتضيه العقل. والترتيب: جعل كل شيء في مرتبته، أي في منزلته، أي هذا المختصر =

فحاولتُ أن أشرحه شرحًا يفصِّل مجملاته، ويبيِّن معضلاته، وينشر مطويَّاته، ويُظهِر مكنوناته،
أي قصدت أي ذلك المختصر بالكسر في محل النصب؛ لأنه جمع المؤنث السالم ظاهر كند مضامين پوشيده

مع توجيه للكلام في تنقيح، وتنبيه على المرام في توضيح، وتحقيق للمسائل غِبَّ تقرير، وتدقيق
[وفي نسخة: «الكلام». (مصحح)]

للدلائل إثْر تحرير، وتفسير للمقاصد بعد تمهيد، وتكثير للفوائد مع تجريد، طاويًا كَشْحَ المَقال

عن الإطالة والإملال، ومتجافيًا عن طرَفي الاقتصاد: الإطناب والإخلال. والله الهادي إلى
بإطناب كناره كش ميانه روى بالإيجاز المخل راه نما

سبيل الرَّشاد، والمسؤول لنيل العِصْمة والسَّداد، وهو حسبي ونعم الوكيل.
راستى درستى كافي

= جامع لعيون مسائل هذا الفن، مقبول الترتيب والنظام، مستحسن عند الخواص والعوام، فإذا كان كذلك فحاولت أي شرعت أن أشرحه شرحا مفعول «حاولت»، أي أكشف من «شرحت الغوامض» إذا فسرته، فيراد به كشف لا شبهة فيه، وهو القطع بالمراد. يفصل صفة «شرحا». مجملاته التفصيل: التبيين، ويقابله الإجمال.

ويبين معضلاته جمع «معضل»، أي المشتد المغلق. وينشر مطوياته النشر: البسط. ويظهر مكنوناته أي مستوراته. مع توجيه الكلام متعلق بـ«أن أشرحه». «الكلام» أي كلام صاحب المتن. في تنقيح وتنبيه على المرام أي المطالب، و«تنبيه» معطوف على «توجيه»، أي التنبيه على المرام على وجه التوضيح، والتنوين في «تنقيح» و«توضيح» و«تقرير» عوض عن المضاف إليه، أي في تنقيح الكلام وتوضيح المرام وتقرير المسائل. في توضيح، وتحقيق للمسائل «المسائل» هي القضايا من حيث يسأل عنها وتطلب بالدليل. غب تقرير وتدقيق للدلائل الغب: أن يفعل فعلا حينا بعد حين. التدقيق: هو إثبات دليل المسألة بدليل آخر، كما أن التحقيق هو إثبات المسألة بالدليل. قيل: التدقيق: تبيين حقائق الأشياء على وجه الدقة، وفي ذكر التدقيق بعد التحقيق ترق لطيف. إثر تحرير أي تهذيب الكلام فيما يقصد من المسائل. وتفسير للمقاصد والتفسير مبالغة الفسر، وهو كشف ما غطي، فيراد به كشف لا شبهة فيه. بعد تمهيد أي بسط. وتكثير للفوائد مع تجريد أي تجريد عن الحشو، والتجريد لتكثير الفعل؛ إذ الجرد متعد، كما يقال: «جردته» أي أخرجته وقشرته، «فهو مجرود» أي مخرج.

طاويا كشح المقال عن الإطالة والإملال وهي كناية عن الإعراض، الكشح: ما بين الخاصرة إلى الضلع، وطوى فلان عن كشحه: إذا قطعه، وطويت كشحي عن الأمور: إذا أضمرته وسترته. والمقال: مفعل من «القول»، إما بمعنى القول، وفي «الصحاح»: قال يقول قولا ومقالة ومقالا، وإما بمعنى مكان القول وزمانه، فيجوز أن يكون ههنا بمعنى المصدر على إيراد اسم المفعول، ويجوز أن يكون بمعنى مكان القول وزمانه ومحله على سبيل المجاز. ومتجافيا أي متباعدا. عن طرفي الاقتصاد: الإطناب والإخلال الاقتصاد: التوسط، وغاية الإطناب: ما يفضي إلى الإملال، وغاية الإيجاز: ما يفضي إلى التعقيد. «الإطناب والإخلال» بالجر بدل بعض من «طرفي الاقتصاد»، أي عطف بيان منه، أو مرفوع على أنه خبر مبتدأ محذوف.

والله الهادي إلى سبيل الرشاد خلاف الغي، أي طريق الحق، والمراد منه ما هو عليه أهل السنة والجماعة، والمسؤول لنيل العصمة والسداد النيل: الوصول، السداد: الطريق الواسع الواضح الموصل إلى المقصود. وهو حسبي أي كافي لا أسأل غيره، من «أحسبه» إذا كفاه. ونعم الوكيل أي نعم الموكول إليه، هو أنه توكل إليه جميع الأمور، والوكالة: الكفالة. قوله: «ونعم الوكيل» معطوف على مجموع جملة «وهو حسبي»، لكنا نقدر في المعطوف مبتدأ بقرينة ذكره سابقا، أي وهو نعم الوكيل، أو هو مقول في شأنه: نعم الوكيل، ويكون جملة اسمية خبرها جملة فعلية إنشائية، ولا شبهة في صحة عطفها على الجملة الاسمية الخبرية السابقة، أو هو معطوف على «حسبي»، =

اعلم أن الأحكام الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل، وتسمى فرعية وعملية، ومنها ما يتعلق بالاعتقاد، وتسمى أصلية واعتقادية.

خبر مقدم عن الموصول، والجملة خبر لـ«أن» — متفرعة على الأصول الكلامية

والعلم المتعلق بالأولى يسمى علمَ الشرائع والأحكام؛ لما أنها لا تستفاد إلا من جهة الشرع، ولا يسبق الفهم عند إطلاق الأحكام إلا إليها. وبالثانية علمَ التوحيد والصفات؛ لما أن ذلك أشهر مباحثه وأشرف مقاصده.

أي الأحكام الأولى المتعلقة بالأعمال — أي مسألة التوحيد والصفات

= ولا حاجة إلى اعتبار تضمنه معنى «يحسبني» و«يكفيني»؛ فإن الجمل التي لها محل من الإعراب واقعة في موقع المفردات، ويجوز عطفها على المفردات وعكسه.

اعلم أن الأحكام الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل «الأحكام» جمع «حكم»، وهو الخطاب من الله تعالى المتعلق إلى عباده من جهة كيفية العمل والأحكام. قوله: «بكيفية العمل» أي ما يقصد به نفس العمل، أي الذي يجب علينا أن نعلمه ونعمل به، كوجوب الصلاة وحرمة شرب الخمر وصحة بيع عبده وغير ذلك.

وتسمى فرعية وعملية أما كونها فرعية فلأنها مستنبطة من الأدلة السمعية، وأما كونها عملية فلأنها متعلقة بكيفية العمل الصادر من العباد.

ومنها أي ومن الأحكام الشرعية ما يتعلق بالاعتقاد أي ما يقصد به نفس الاعتقاد، أي الذي يجب علينا علمه فقط، كقولنا: الله عالم، قادر، سميع، بصير، حي، قيوم، وغير ذلك. ترك الكيفية هنا وذكرها في العمل تنبيها على صحة كل من العبارتين؛ فإن المتعلق بكيفية العمل متعلق به أيضا.

وتسمى أصلية واعتقادية أما كونها أصلية فلكونها أصلا للقسم الأول من الأحكام، وأما كونها اعتقادية فلكون المقصود منها نفس الاعتقاد، فعلم الفقه دُوِّنَ لحفظ القسم الأول من الأحكام، وهذا القسم لا يكاد ينحصر في عدد، بل يتزايد بتعاقب الحوادث الفعلية، فلا يتأتى أن يحاط كله. ودُوِّنَ علم الكلام لحفظ القسم الثاني من الأحكام، وهو مضبوط في نفسه، ولا يتزايد بتعاقب الحوادث الفعلية، فلا تتعذر الإحاطة به والاقتدار على إثباته، وإنما تتكثر وجوه استدلالاته وطرق دفع الشبهة عنه.

والعلم المتعلق بالأولى أي بالأحكام المتعلقة بكيفية العمل يسمى علم الشرائع والأحكام «الشرائع» جمع «شريعة»، وهي الطريقة من الأنبياء عليهم السلام. لما أنها أي علم الشرائع. كلمة «ما» في «لما» زائدة، أو موصولة بتقدير «لما ثبت من أنها»، وليس هذا كقولهم بعد «اللتيا» و«التي»؛ لأن صلتهما متروكة أصلا، وهنا لم تترك، بل التقدير لرعاية قاعدة النحو، كما في «زيد في الدار».

لا تستفاد إلا من جهة الشرع، ولا يسبق الفهم عند إطلاق الأحكام إلا إليها أي إلى الأحكام الشرعية المتعلقة بكيفية العمل. قوله: «ولا يسبق الفهم إلخ» إشارة إلى بيان تسميتها بالأحكام.

وبالثانية أي العلم المتعلق بالأحكام المتعلقة بالاعتقاد. علم التوحيد والصفات قيل: قسمة الحكم الشرعي إلى العملي والاعتقادي غير حاصرة لخروج معلومات سائر العلوم الشرعية، كأصول الفقه والتفسير. قلنا: معلومات سائر العلوم الشرعية ليست قسما من الأحكام الشرعية وإن كانت متضمنة لها، فلا يضر خروجها؛ فإن علم التفسير وضع لكشف نظم كلام الله تعالى من جهة اللغة والصرف والنحو والبلاغة ومن جهة الأحكام، ومثله شرح الحديث، فبعض الأحكام الشرعية داخلة في علم التفسير والحديث من جهة أنه مراد الله تعالى ومراد رسول الله ﷺ من كلامه، وداخلة في الفقه من جهة أنه حكم شرعي، ولا محذور فيه ولا إخلال بالحصر. لما أن ذلك أي علم التوحيد والصفات أشهر مباحثه أي علم الكلام وأشرف مقاصده.

وقد كانت الأوائل من الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم أجمعين -لصفاء عقائدهم
بيان لـ«الأوائل» أي المتقدمين — ومنهم إمامنا النعمان — عن الأباطيل والأضاليل

ببركة صحبة النبي ﷺ، وقرب العهد بزمانه، ولقلة الوقائع والاختلافات، وتمكنهم من
ومعاينة طلعة جماله — النازلة

المراجعة إلى الثقات -مستغنين عن تدوين العِلمَيْن، وترتيبهما أبوابًا وفصولًا، وتقرير مقاصدهما
عمائد العلماء — الظاهر صيغة اسم المفعول، ويمكن اسم الفاعل أيضا — أي العلمين — تمييز عن نسبة الترتيب

فروعًا وأصولًا، إلى أن حدثت الفتن بين المسلمين والبغي على أئمة الدين، وظهر اختلاف
أي بحسب الفروع والأصول — فتنه — عطف على «الفتن»

الآراء والميل إلى البدع والأهواء، ....
آراء أهل العلم من المسلمين

وقد كانت الأوائل من الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم أجمعين قوله: «وقد كانت الأوائل إلخ» إشارة إلى دفع ما يقال من أن تدوين الكتب بدعة وضلالة؛ لما أنه لم يكن في زمن النبي عليه السلام تدوين، وكل شيء لم يكن في زمن النبي عليه السلام ثم حدث بعده: بدعة وضلالة، فتدوين الكتب بدعة وضلالة ومذموم لا يستحق المدح، فتدوين الكتب الشرعية عبث، ومن شأن العاقل أن يحترز عن العبث والضلالة. وأجاب بمنع الكبرى، يعني لا نسلم أن كل شيء لا يكون في زمن النبي عليه السلام بدعة وضلالة، وإنما يكون كذلك إن لم يكن له أثر وعلامة، وهذا ليس كذلك، بل له أثر وعلامة في الجملة، لكن لا يظهرونه؛ لعدم الاحتياج ببركة صحبة النبي عليه السلام وصفاء عقائدهم، فتدوين الكتب الشرعية وأمثاله بدعة حسنة، كبناء المدارس والرياضيات.

لصفاء عقائدهم علة متقدمة لقوله: «مستغنين». ببركة صحبة النبي عليه السلام وقرب العهد بزمانه أي قرب زمانهم إلى زمان النبي عليه السلام. «العهد» يكون لمعان، يكون للأمان، كقوله تعالى: ﴿فَأَتِمُّوٓاْ إِلَيۡهِمۡ عَهۡدَهُمۡ﴾ (التوبة: ٤)، ويكون لليمين، كقوله تعالى: ﴿وَأَوۡفُواْ بِعَهۡدِ ٱللَّهِ﴾ (النحل: ٩١)، ويكون للميثاق، كقوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهۡدِي ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ (البقرة: ١٢٤)، ويكون للزمان، كما يقال: كان ذلك في عهد فلان، ويكون للوصية، كقوله تعالى: ﴿أَلَمۡ أَعۡهَدۡ إِلَيۡكُمۡ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ﴾ (يس: ٦٠).

ولقلة الوقائع والاختلافات الفرق بين الاختلاف والخلاف: الاختلاف يجري فيما يكون طريق وصوله متفاوتا ولكن المقصود متحد، كمن يذهب من بغداد إلى مكة لزيارة الكعبة، ومن يذهب من الشام إلى مكة لزيارة الكعبة، فيكون طريق وصولهما مختلفا، ولكن المقصود متحد، وهو زيارة الكعبة، ولذا قيل: «اختلاف أمتي رحمة». والخلاف هو أن يكون بين اثنين أن يجعل كل واحد منهما خلاف الآخر، كرجلين أحدهما يذهب إلى المشرق والآخر يذهب إلى المغرب، فيكون الطريق مختلفا والمقصود مختلفا. وتمكنهم أي تمكن الرجوع إلى النبي عليه السلام وأصحابه. من المراجعة إلى الثقات في حل المشكلات. رجل ثقة: يُعتمد عليه في الأقوال والأحوال والأفعال. مستغنين خبر «كانت». عن تدوين العلمَيْن أي العلم المتعلق بكيفية العمل، والعلم المتعلق بالاعتقاد.

وترتيبهما أبوابا وفصولا، وتقرير مقاصدهما فروعا وأصولا، إلى أن حدثت الفتن بين المسلمين متعلق بـ«مستغنين». وغلب البغي على أئمة الدين، وظهر اختلاف الآراء والميل إلى البدع والأهواء و«البدع» من «الإبداع»، وهو في اللغة: إنشاء شيء لم يسبق إليه غيره على غير مثال ومشورة، وإنما قيل لمن خالف السنة: مبتدع؛ لأنه أتى بشيء لم يسبق إليه الصحابة والتابعون.

والأهواء والهواء: ميلان النفس إلى ما يستلذ به من الشهوات. وأهل الأهواء: أهل القبلة الذين لا يكون معتقدهم معتقدَ أهل السنة، وهم الجبرية، والقدرية، والروافض، والخوارج، والمعطلة، والمشبهة، وكل منهم اثنتا عشرة فرقة، فصاروا اثنتين وسبعين فرقة. وأما الجبرية فإنهم نسبوا القبائح إلى الله تعالى، وأبرؤوا العباد من الذنوب، وقالوا: ليس للعبد أفعال لا الخير ولا الشر، وهي مخالفة للجماعة. وأما القدرية فإنهم أنكروا مشيئة الله تعالى وتخليقه القدر، وهي [مخالفة] للجماعة. وأما الروافض فإنهم أفرطوا في حب علي رضي الله عنه، =

وكثرت الفتاوى والواقعات، والرجوع إلى العلماء في المهمات، فاشتغلوا بالنظر
من المفتين الحوادث جمع «المهم»: المقصد، من «أهمه» إذا أحزنه، والمقصد مما يحزن الطالب في تحصيله

والاستدلال، والاجتهاد والاستنباط، وتمهيد القواعد والأصول، وترتيب الأبواب والفصول،
في مسائل الكلام والفقه أي الاستخراج من مظان النصوص

وتكثير المسائل بأدلتها، وإيراد الشُّبَه بأجوبتها، وتعيين الأوضاع والاصطلاحات، وتبيين
متلبسة بها من المخالفين الشرعية في النقل من اللغة إلى الاصطلاح

المذاهب والاختلافات. وسمَّوا ما يفيد معْرفةَ الأحكام العملية عن أدلتها التفصيلية بـ«الفقه»،
المختلفة لأهل الهوى والبدعة فيما بين أهل السنة ٣ الشرعية من النصوص والإجماع والأقيسة

= فرفضوا ما سواه، قالوا: إن الرسالة نزلت من الله تعالى إلى علي، وإن جبرائيل عليه السلام قد أخطأ، ويصلون عليه، وهي [مخالفة] للجماعة. وأما المشبهة قالوا: إن الله تعالى على صورة الإنسان بنفسه وذاته، وكل شيء نحن نجده في الإنسان تتصف به الذات، من الشعر والظفر والحاجبين واللحم والقدم وما سوى ذلك، والجماعة يقولون: تعالى الله ربنا عما يقول المشبهون علوا كبيرا، يتصف بما وصف به نفسه في كتابه الكريم: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ (الشورى: ١١).

وكثرت الفتاوى والواقعات بين الناس. و«الفتوى» من «الفتى»، وهو الشاب القوي. وتسمى «الفتوى» فتوى؛ لأن المفتي يقوي المسائل في الأجوبة الحادثة، وجمعه «فتاوى» كـ«دعاوى» في جمع «دعوى». والرجوع إلى العلماء في المهمات. فاشتغلوا بالنظر الفاء للسببية، يعني بسبب ما ذكر اشتغلوا، كما أن الاختلاف في قرآنية بعض الآيات أوجب جمع القرآن بين الدفتين على عهد أبي بكر رضي الله عنه، والاختلاف في القراءة أوجب تعيينها على عهد عثمان رضي الله عنه، ولم يكن مكتوبا ومجموعا في زمان النبي صلى الله عليه وسلم. وفي «شغل» أربع لغات: ضم الشين مع ضم الغين وسكونها، وفتح الشين مع فتح الغين وسكونها، ومعنى الكل واحد. «بالنظر» يقال: «نظر إليه» إذا نظر بعينه، و«نظر فيه» إذا تفكر بقلبه.

اعلم أن تحصيل المطالب الكسبية إنما يكون بانتقالين، الأولى: هي الحركة من المطالب إلى المبادئ، والثانية: بالعكس، والحركة الأولى تُحَصِّلُ المادة، والثانية تُحَصِّلُ الصورة والفكر، بمعنى ترتيب أمور معلومة لتحصيل مجهول لازم للحركة الثانية ومسبوق بالحركتين.

والاستدلال أي بالنظر بالدليل، سواء كان استدلالا من العلة إلى المعلول أو من المعلول إلى العلة. والاجتهاد «الاجتهاد» في اللغة: تحمل الجهد، أي المشقة، وفي الاصطلاح: استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي، وهذا هو المراد بقولهم: بذل المجهود لنيل المقصود. ومعنى استفراغ الوسع: بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجزَ عن المزيد عليه.

والاستنباط أي إخراج الأحكام من الأدلة السمعية، وأصل الاستنباط: إخراج النبط، وهو الماء الذي يخرج من البئر أول ما يحفر. قوله: «فاشتغلوا بالنظر والاستدلال» ناظر إلى علم التوحيد، وقوله: «بالاجتهاد والاستنباط» ناظر إلى علم الشرائع والأحكام، وهو مشتمل على فروع الفقه وأصوله.

وتمهيد القواعد والأصول، وترتيب الأبواب والفصول، وتكثير المسائل بأدلتها، وإيراد الشبه بأجوبتها، وتعيين الأوضاع والاصطلاحات الاصطلاح: تخصيص اللفظ اللغوي بمعنى غير اللغوي، وهذا التخصيص إن صدر من النحوي فهو اصطلاح النحو، وإن صدر من الفقيه فهو اصطلاح الفقه.

وتبيين المذاهب والاختلافات. وسموا عطف على قوله: «فاشتغلوا». ما يفيد أي ما يوضع لذلك، فيخرج علم التفسير والحديث والأصول؛ لما أنها لم توضع لذلك.

معرفة الأحكام العملية عن أدلتها التفصيلية بالفقه اعلم أن الفرق بين العلم والمعرفة بوجوه، **الأول:** أن المعرفة تستعمل في الجزئيات، والعلم في الكليات، **الثاني:** العلم يستعمل في المركبات، والمعرفة في البسائط، ولذا يقال: «عرفت الله تعالى»، ولم يقل: «علمته». **الثالث:** المعرفة تطلق على الإدراك الذي بعد الجهل، وعلى الأخير من الإدراكين لشيء واحد يتخلل بينهما عدم، ولا اعتبار لهذين القيدين في العلم.

أي عوارضها اللاحقة لها من حيث الإفادة

ومَعرفةَ أحوال الأدلة إجمالًا في إفادتها الأحكام بـ«أصول الفقه»، ومَعرفةَ العقائد عن أدلتها

الباء متعلقة بقوله: «سموا» ومفعول ثان له [ساقط في نسخة] عطـ عطـ

التفصيلية بـ«الكلام»؛ لأن عنوان مباحثه كان قولهم: الكلام في كذا وكذا، ولأن مسألة الكلام كانت

وأما عن الإجمالية فمأخوذ في الأصول أيضا سرنامه التوحيد أو الإرادة النفسي له تعالى

أشهر مباحثه، وأكثرها نزاعًا وجدالًا، حتى إن بعض المتغلبة قتل كثيرًا من أهل الحق؛ لعدم

فيما بين أهل السنة والهوى كالمعتزلة من الأئمة والعلماء دليل وعلة للقتل عطـ

قولهم بخلق القرآن. ولأنه يورث قدرةً على الكلام في تحقيق الشرعيات.........................

أي قول أهل الحق أي ينشئ ويوجد أي تكلم

والمراد من الأحكام: خطاب الله تعالى، وهو يُعلم من الفقه بالتفصيل، وأصول الفقه بالإجمال؛ للدلالة الإجمالية، كالأمر، بأن يقال: الأمر للوجوب والنهي للتحريم، والدلالات التفصيلية ما صدق عليه الأمر والنهي، بأن يقال: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ يدل على وجوب الصلاة، «ولا تزنوا» يدل على حرمة الزنى.

قوله: «عن أدلتها» أي عن أدلة الأحكام، متعلق بالمعرفة، فيخرج به علم النبي ﷺ والملك، ورُدَّ بأن علمهما عن الأدلة أيضا، لكن بطريق الحدس لا بالاستدلال، فيجب أن يزاد قيد الاستدلال. وجوابه: أن العلم عن الأدلة من حيث إنها أدلة لا يكون إلا بالاستدلال، ولو جعل «عن أدلتها» متعلقا بالأحكام يجب زيادة قيد الاستدلال؛ لإخراج علم النبي عليه السلام والملك. قوله: «بالفقه» من «فقه» بالضم أي صار فقيها، وبالكسر معناه: فهم، والأول أشهر. قوله: «وسموا ما يفيد إلخ» علم منه تعريف علم الفقه، فهو علم يفيد معرفة الأحكام العملية عن أدلتها التفصيلية.

ومعرفة أحوال الأدلة إجمالا في إفادتها أي الأدلة الأحكام بأصول الفقه الظاهر أنه عطف على «المعرفة»، لكن يتوجه أن معرفة أحوال الأدلة إجمالا هي نفس الأصول، لا ما يفيدها، فلذا قيل: إنه عطف على «ما يفيد». قيل: يمكن أن يقال: معرفة أحوال الأدلة إجمالا من حيث إنها معرفة للقواعد الكلية مغايرة لها من حيث إنها معرفة لفروعها الداخلة فيها، فيصح عطفه أيضا على «المعرفة». قوله: «معرفة أحوال الأدلة إلخ» علم منه تعريف أصول الفقه، فهو علم يفيد معرفة أحوال الأدلة إجمالا في إفادتها الأحكام الشرعية.

ومعرفة العقائد عن أدلتها قوله: «العقائد» أي القضايا المعتقدة، وهو عطف على «ما يفيد»، لا على «المعرفة»؛ لأن مسائل الإلهيات شخصيات، لا كليات حتى تفيد معرفة ما تحتها، كقولنا: «الله عالم قادر»، و«محمد نبي حق»، وغير ذلك. ويمكن عطفه على «المعرفة» بحمله على إفادة المثل؛ فإن القضية الشخصية تفيد مثلها للمتعلم بالانعكاس وإن لم تكن كإفادة القضية الكلية لفروعها، ويعرف من قوله: «معرفة إلخ» تعريف علم الكلام، فهو علم يفيد معرفة العقائد عن أدلة تلك العقائد.

بالكلام؛ لأن عنوان مباحثه كان قولهم: الكلام في كذا وكذا عنوان الكتاب هو الذي يكتب على مكتوب يعرف منه ما في الكتاب إجمالا، أي أول مباحثه كان قولهم أي قول العلماء أي قالوا في مواضع الفصول: الكلام في إثبات الواجب كذا، والكلام في إثبات النبوة كذا، والكلام في إثبات كلام الله تعالى كذا، وعلى هذا سائر الفصول والأبواب.

قيل: فيه بحث؛ لأن ما وجدنا هذه العبارة فيما وصل إلينا من كتب الإمام وغيرها كـ«الصحائف» و«المواقف» و«التجريد» و«الطوالع»، اللهم إلا أن يراد عنوان مباحث الكتاب المؤلف أولا في هذا الفن.

ولأن مسألة الكلام كانت أشهر مباحثه وأكثرها نزاعا وجدالا والغرض من الجدال: إلزام الخصم وإقناع من هو قاصر عن إدراك مقدمات البرهان الذي لا تحوم حوله شبهة ولا يتطرق إليه غلط. حتى إن بعض المتغلبة قتل كثيرا من أهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن قوله: «بعض المتغلبة» المأمون من الخلفاء العباسية كان معتزليا. ولأنه يورث أي يعطي قدرة على الكلام أي على التكلم في تحقيق الشرعيات أي تحقيق ما عدا الكلام من الشرعيات.

وإلزام الخصوم، كالمنطق للفلاسفة.

يورث القوة على البحث في العلوم الفلسفية؛ لأن ذلك بحث عن طرق الفكر

عطـ
ولأنه أول ما يجب من العلوم التي إنما تُعلَّم وتتعلم بالكلام، فأطلق عليه هذا الاسم لذلك، ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزًا. ولأنه إنما يتحقق بالمباحثة وإدارة الكلام من الجانبين، وغيره قد يتحقق بمطالعة الكتب والتأمل. ولأنه أكثر العلوم نزاعًا وخلافًا، فيشتد افتقاره إلى الكلام مع المخالفين والرد عليهم. ولأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه من العلوم، ....

اعتذار عن اشتراك الوجه — دائر كردن — [وفي نسخة: «بالتأمل ومطالعة الكتب»] — المتخاصمين — أي غير علم الكلام من سائر العلوم — إذا كان المطالع ذكيا ذا مادة قابلة وملكة فاضلة — [وفي نسخة: «خلافا ونزاعا»] — وقطعيتها

وإلزام الخصوم كالمنطق للفلاسفة يعني أن للفلاسفة علما نافعا يتوسلون به إلى سائر علومهم سموه بالمنطق، ولنا علم كذلك سميناه بالكلام، وعلى هذا التقرير يشعر بكون الكلام آلة وخادما كالمنطق، والآلة والخادم أخسُّ من ذي الآلة والمخدوم، ويلزم كون الكلام أخس من سائر علومنا، وليس كذلك، بل هو أشرف علومنا، كما سيأتي عن قريب.

ولأنه أول ما يجب يعني أن الاشتغال بعلم الكلام أول الواجبات؛ إذ هو أصول الشرائع كلها، والفائدة فيه أتم، وبه الهدى، والاشتغال بالتعليم والتعلم لا يكون إلا بالتكلم، وبه يسمى كلاما، وغيره من العلوم التي أول الواجبات لا يسمى به للتميز، قال النبي ﷺ: «طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة»، اختلف العلماء في ذلك الفرض، قيل: هو الكلام، وقيل: الفقه، وقيل: علم التفسير والحديث، والحق أن كل ما يجب فعله أو تركه أو الاعتقاد به يجب علمه؛ لأن ما يتوقف عليه الواجب واجب، وأوله اعتقاد أن للعالم صانعا واحدا قادرا، ثم الصلوات الخمس والصوم والزكاة وحرمة الخمر والميتة والسرقة والزنى وغير ذلك مما هو من ضروريات الدين التي تعرفها العامة، ومعرفة هذا القدر فرض عين على كل مسلم ومسلمة، وأما معرفة الواجبات الاجتهادية والمحرمات الاجتهادية فالحق أنها واجب كفاية تسقط عن الأمة بقيام واحد منهم.

فإن قلت: قوله ﷺ: «طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة» يدل على أن المراد هو الفرض العين. قلت: بل هو عام؛ لأن فرض الكفاية فرض على كل مسلم يسقط بفعل البعض، ومن قال: إنه فرض على واحد منهم لا على كل واحد فمعنى الحديث عنده: طلب العلم بنفسه أو بطلب العالم به فرض على كل مسلم. من العلوم التي أي العلوم المدونة. وجوبها بمعنى واجب الكفاية ظاهر، وأما بمعنى واجب العين فباعتبار اشتمالها على العين. إنما تعلم وتتعلم بالكلام أي بالتكلم.

فأطلق عليه أي على ما يفيد معرفة العقائد عن أدلتها هذا الاسم، ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزا. ولأنه أي علم الكلام إنما يتحقق بالمباحثة وإدارة الكلام من الجانبين، وغيره أي غير علم الكلام قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب. وتحقيقه: أن أبا حنيفة رحمه الله لما استنبط الأحكام الشرعية من القرآن والسنة ولم يكن له مخالف ومنازع فيما قاله من المذاهب: أمكن تحقيقها بمطالعة الكتب التي دونها والتأمل فيها، وأما علم الكلام فلم يدون إلا بعد تحقق المخالفين، وإليه أشار الشارح بقوله: «إلى أن حدثت الفتن إلخ» فلم يمكن تحققه إلا بعد المباحثة وإدارة الكلام من الجانبين، أي بين المخالفين. ولأنه أكثر العلوم خلافا ونزاعا أي ولئن سلمنا أن غيره قد يتحقق بالمباحثة وإدارة الكلام من الجانبين إلا أنه اختص به لأنه أكثر العلوم خلافا ونزاعا، وشدة افتقاره إلى الكلام مع المخالفين.

فيشتد افتقاره أي افتقار علم الكلام إلى الكلام أي التكلم مع المخالفين والرد عليهم. ولأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه من العلوم أي ولئن سلمنا أنه مساو لسائر العلوم في الخلاف والنزاع إلا أنه اختص به لقوة أدلته.

كما يقال للأقوى من الكلامين: هذا هو الكلام. ولأنه لابتنائه على الأدلة القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية كان أشد العلوم تأثيرًا في القلب وتغلغلًا فيه، فسمي بالكلام المشتق من «الكلم»، وهو الجرح. وهذا هو كلام القدماء.

ومُعْظَم خلافياته مع الفِرَق الإسلامية، [وفي نسخة بعده: «فقط»] خصوصًا: المعتزلة؛ لأنهم أول فرقة أسَّسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة -رضوان الله عليهم أجمعين- في باب العقائد.

وذلك لأن رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصري رحمه الله يقرِّر أن من ارتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر، [وفي نسخة بدل قوله: «من ارتكب الكبيرة»: «مرتكِب الكبيرة»] ويُثبت المنزلة بين المنزلتين، ....

(عط) (من جملة الكلامين) (باعتبار أصول أصولها لا فروع أصولها) (أي معناه لغة هو الجرح بالفتح: زخم كردن، وبالضم: اسم، أي زخم) (متقدمي أهل السنة) (بنياد افكندند) (وهم أهل القبلة، وإن كانوا أهل الهوى والبدعة) (من الفرق الإسلامية) (النبوية) (أي جميعهم) (متعلق بقوله: «جرى») (وهو الفاسق) (حال عن قوله: «اعتزل») (أي المعصية الكبيرة)

كما يقال للأقوى من الكلامين: هذا هو الكلام. ولأنه لابتنائه على الأدلة القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية كان أشد العلوم تأثيرا في القلب أي ولئن سلمنا لابتنائه على الأدلة القطعية المؤيدة بالأدلة السمعية كان أشد العلوم تأثيرا في القلب، ولهذا اختص به.

وتغلغلا تغلغل الماء في الشجر: إذا نفذ في الشجر. فيه أي في القلب. فسمي بالكلام المشتق من الكلم، وهو الجرْح. وهذا أي هذا الكلام الغير المخلوط فيه علم الفلاسفة هو كلام القدماء قيل: معناه: هذا حال القدماء في باب العقائد، كما يقال: «نتكلم كلام فلان» أي نبين حاله، وقيل: معناه: أن علم الكلام في تدوين القدماء هذا المقدار.

ومعظم خلافياته الضمير راجع إلى «القدماء»، لا إلى مضافه وهو «الكلام». قوله: «ومعظم» مبتدأ خبره قوله: مع الفرق الإسلامية الفرق الإسلامية أربع: القدرية، والصفاتية، والشيعة، والخوارج، ثم تنشعب إلى ثلاثة وسبعين فرقة على ما روي أنه عليه الصلاة والسلام قال: «ستفترق أمتي ثلاثا وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة»، قيل: من هم؟ قال: «الذين هم على ما أنا عليه وأصحابي».

فقط أي لا مع غير الإسلامية من الحكماء اليونانية، كما أن المتأخرين فعلوا كذلك وخلطوا كلامهم إلى كلامهم. قوله: «فقط» بفتح القاف أو بضمها مع ضم الطاء المهملة، مشددة ومخففة، ومفتوحة القاف ساكنة الطاء للزمان الماضي، وبنيت لتضمنها معنى «من» الابتدائية و«إلى» الانتهائية؛ لأن المعنى في «ما رأيته قط» أي ما رأيته من أول زمان إمكان الرؤية إلى وقتي هذا.

خصوصا المعتزلة؛ لأنهم أي المعتزلة أول فرقة أسسوا قواعد الخلاف أي المخالفة لما ورد به ظاهر السنة «لما» متعلق بـ«خلاف»، والضمير في «به» راجع إلى «ما» في «لما». وجرى عليه الضمير راجع إلى «ما» جماعة الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين في باب العقائد «في» متعلق بـ«ورد» أو «جرى».

وذلك أي بيان أساس قواعد الخلاف لأن رئيسهم أي رئيس المعتزلة واصل بن عطاء اعتزل أي رجع عن مجلس الحسن البصري رحمه الله تعالى وهو من أئمة أهل السنة والجماعة. يقرر أي يقول، حال من الضمير المستكن في قوله: «اعتزل». أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر، ويثبت المنزلة بين المنزلتين أي بين الإيمان والكفر، لا بين الجنة والنار كما ظنه البعض من كلام المعتزلة؛ لأن مرتكب الكبيرة مخلد في =

فقال الحسن : قد اعتزل عنا، فسُمُّوا المعتزلة، وهم سَمَّوا أنفسهم «أصحاب العدل والتوحيد»؛ لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى، ونفي الصفات القديمة عنه. ثم إنهم توغَّلوا في علم الكلام، وتشبثوا بأذيال الفلاسفة في كثير من الأصول والأحكام، وشاع مذهبهم فيما بين الناس، إلى أن قال الشيخ أبو الحسن الأشعري لأستاذه أبي علي الجُبائي: ما تقول في ثلاثة إخوة مات أحدهم مطيعًا والآخر عاصيًا والثالث صغيرًا؟ فقال: إن الأول يثاب في الجنة، والثاني يعاقب بالنار، والثالث لا يثاب ولا يعاقب.

كناره كشيده — لف ونشر مرتب، فقول الوجوب قول بالعدل، وقول النفي توحيد — مع قولهم بأنها عينه لا غيره — دامنها — چنگ زدن — [قوله: «والأحكام» ساقط في نسخة] — غاية لقوله: «توغلوا وتشبثوا» — قيد الإخوة اتفاقي — صالحا — لم يبلغ الحلم — [وفي نسخة: «بالجنة»] — على نمط الاستحقاق بعمله الصالح — من جهة عمله وإن أثيب تطفلا

= النار عندهم، وعن ابن عباس رضي الله عنهما: أن «الأعراف» في قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلْأَعْرَافِ رِجَالٌ﴾ (الأعراف: ٤٦) منزلة بين الجنة والنار، وأهلها من استوت حسناته مع سيئاته، ومن ذهب إلى الغزو بغير إذن أبويه واستشهد فيه، لكن آخرهم إلى الجنة، وقيل: أطفال المشركين، وقيل: الذين ماتوا زمان الفترة، أي بعد عيسى عليه السلام إلى ظهور محمد صلى الله عليه وسلم.

فقال الحسن البصري: قد اعتزل أي واصل بن عطاء عنا، فسموا المعتزلة والقاضي عبد الجبار -من المتأخرين من أكابرهم- كان يقول: كل موضع جاء فيه لفظ الاعتزال في القرآن فالمراد منه: الاعتزال من الباطل إلى الحق، وبهذا صار اسم الاعتزال اسم مدح، وينتقض هذا بقوله تعالى: ﴿وَإِن لَّمْ تُؤْمِنُواْ لِى فَٱعْتَزِلُونِ﴾ (الدخان: ٢١)، فالمراد من الاعتزال ههنا العزلة من الإيمان، التي هي الكفر، لا العزلة عن الكفر والباطل.

وهم أي المعتزلة سموا أنفسهم أصحاب العدل العدل: التسوية، «عدل الشيء بالشيء» إذا سواه به، والتوحيد؛ لقولهم بوجوب ثواب المطيع يقال: «وجب الحائط» إذا سقط، و«وجب القلب» إذا تحرك من الفزع، وإنما سمي الجزاء ثوابا ومثوبة؛ لأن المحسن يثوب إليه عمله، أي يرجع إليه، وعقاب العاصي على الله تعالى قوله: «بوجوب ثواب المطيع إلخ» علة لتسميتهم أنفسهم أصحاب العدل. ونفي الصفات القديمة عنه أي عن الله تعالى، هذا علة لتسميتهم أنفسهم أصحاب التوحيد.

وأهل السنة يقولون: توحيدهم يبطل عدلهم، وعدلهم يبطل توحيدهم. أما الأول فلأنه إذا لم يقم به تعالى صفة لم يكن آمرا وناهيا، وكان التعذيب منه على بعض الأفعال ظلما، وأما الثاني فلأن أفعال المخلوقات إذا كانت بخلقهم كانوا له تعالى شركاء في الخلق، فلم يبق التوحيد الحقيقي.

ثم إنهم أي المعتزلة توغلوا التوغل: الإفراط والاعتداء. في علم الكلام، وتشبثوا أي تمسكوا بأذيال الفلاسفة في كثير من الأصول، وشاع مذهبهم فيما بين الناس، إلى أن قال الشيخ «إلى» متعلق بـ«شاع». أبو الحسن الأشعري وهو من نسل أبي موسى الأشعري صاحب رسول الله عليه السلام، وكان الشيخ أبو الحسن الأشعري في أول حاله من المعتزلة، ثم رجع عنهم وكان من أهل السنة والجماعة.

لأستاذه أبي علي الجبائي بتخفيف الباء، منسوب إلى «الجباء» وهي قرية، وفي «شرح العمدة»: «الجبائي» بتشديد الباء. ما تقول في ثلاثة إخوة مات أحدهم أي أحد الإخوة مطيعا والآخر عاصيا والثالث صغيرا؟ فقال أي الجبائي: إن الأول يثاب بالجنة، والثاني يعاقب بالنار، والثالث لا يثاب ولا يعاقب.

فقال الأشعري: فإن قال الثالث: يا رب لم أمتَّني صغيرًا وما أبقيتني إلى أن أكبر فأومنَ بك وأطيعَك فأدخل الجنة؟! فماذا يقول الرب؟ فقال: يقول الرب: إني كنت أعلم منك أنك لو كبرت لعصيت فدخلت النار، فكان الأصلح لك أن تموت صغيرًا، فقال الأشعري: فإن قال الثاني: يا رَبِّ، لمَ لمْ تُمتني صغيرًا؛ لئلا أعصي لك، فلا أدخلَ النار؟ فماذا يقول الرب؟ فبُهت الجُبائي، وترك الأشعريُّ مذهبَه، فاشتغل هو ومَن تَبِعَه بإبطالِ رأي المعتزلة، وإثباتِ ما ورد به السنة ومضى عليه الجماعة، فسُمُّوا أهل السنة والجماعة.

أي الصغير — [وفي نسخة: «قال»] — ميرانيه — أي أحييتني بالإبقاء إلى آخره — بالنصب بعد النفي أو الاستفهام — في جوابه — [قوله: «فماذا يقول الرب» ساقط في نسخة] — [وفي نسخة: «قال»] — بلغت الحلم — أحكام الرب تعالى — أي في حقك بالنظر إلى استعداد مادتك — [وفي نسخة: «ماذا»] — العاصي — [وفي نسخة: «بك»] — من جهة عدم صدور العصيان مني — [وفي نسخة: «واشتغل»] — لهذا الوجه وكان معتزليا — أي جماعة الصحابة — لهذا الوجه — في جملة ما خالفوا فيه ظواهر السنة — وهم مصداق الفرقة الناجية؛ لحديث «ما أنا عليه وأصحابي». رواه الترمذي

ثم لما نقلت الفلسفة عن اليونانية إلى العربية، وخاض فيها الإسلاميون، وحاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة، فخلطوا بالكلام كثيرًا من الفلسفة؛ ليتحققوا مقاصدها......

[قوله: «عن اليونانية» ساقط في نسخة] — [وفي نسخة: «فحاولوا»] — كمسألة القدم و[نفي] الخرق وعلم الجزئيات وغيرها — أي في المسائل التي خالفوا فيها الشريعة — أي الحكمة، لا فن الأمور العامة فقط

قال الأشعري: فإن قال الثالث: يا رب لم أمتني صغيرا وما أبقيتني إلى أن أكبر فأومن بك وأطيعك فأدخل الجنة؟ فقال أي الجبائي: يقول الرب: إني كنت أعلم منك أنك لو كبرت لعصيت فدخلت النار، فكان الأصلح لك أن تموت صغيرا؛ لأن الأصلح للعبد واجب على الله تعالى أن يعطيه عند المعتزلة، ولو لم يعطه مع أنه لا يتضرر به والعبد ينتفع به: لكان الله تعالى بخيلا.

واعلم أن المعتزلة أوجبوا على الله تعالى أمورا، منها اللطف، ومنها الثواب على الطاعات، ومنها العقاب على الكبائر قبل التوبة، ومنها أن يفعل الأصلح لعباده في الدنيا، ومنها أن لا يفعل ما هو قبيح عقلا.

قال الأشعري: فإن قال الثاني أي العاصي: يا رب، لم لم تمتني صغيرا؛ لئلا أعصي بك فلا أدخل النار؟ ماذا يقول الرب؟ قوله: «ماذا» فيه وجهان: أن يكون «ما» استفهامية، و«ذا» موصولا، و«يقول» صلته، أي ما الذي يقول الرب؟ وأن يكون «ماذا» بمعنى «أي شيء» مبتدأ، و«يقول» خبره. فبهت الجبائي أي سكت وتحير ولم يقتدر على التكلم. قيل: لو قال الجبائي في جواب الثالث: إن الإيجاد والإبقاء والإعدام ليس مما يجب على الله تعالى، بل الواجب هو اللطف، حتى لم يرد عليه الإلزام كإعطاء العقل؛ ليميز به خيره عن شره، والقدرة؛ ليختار خيره عن شره، وإرسال الرسل؛ ليهديهم إلى الخير والحق؛ فإنهم أوجبوا ذلك وقالوا: إن التكليف بالطاعة بلا إعطاء أسباب تحصيلها قبيح يجب عليه تعالى تركه بمقتضى حكمته.

وترك الأشعري مذهبه أي مذهب الجبائي واشتغل هو أي الأشعري ومن تبعه بإبطال رأي المعتزلة واشتغل أيضا الشيخ أبو منصور الماتريدي -وهو تلميذ أبي الحسن- بإبطال رأي المعتزلة. وإثبات ما ورد به السنة والضمير في «به» راجع إلى «ما». ومضى عليه الجماعة قوله: «ومضى» معطوف على «ورد»، والضمير في «عليه» راجع إلى «ما». فسموا أي الأشعري ومن تبعه أهل السنة والجماعة.

ثم لما نقلت الفلسفة إلى العربية أي من اللغة اليونانية إلى اللغة العربية وخاض أي شرع فيها أي في الفلسفة الإسلاميون أي الفرق الإسلامية من المعتزلة وغيرها: فحاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا أي الفلاسفة فيه الشريعة الضمير في «فيه» راجع إلى «ما» «فخلطوا» أي الإسلاميون بالكلام كثيرا من الفلسفة؛ ليتحققوا أي الإسلاميون مقاصدها أي مقاصد الفلسفة =

فيتمكنوا من إبطالها وهلم جرًّا، إلى أن أدرجوا فيه مُعْظَم الطبعيات والإلهيات، وخاضوا في
٧ أي يقدروا أي ائت جرا [وفي نسخة: «الطبيعات»]
الرياضيات، حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات، وهذا هو كلام المتأخرين.
علم الكلام ٨

وبالجملة هو أشرف العلوم؛ لكونه أساس الأحكام الشرعية ورئيس العلوم الدينية، وكون
بناء أي الفقه والأصول لا الحديث والتفسير؛ فإنهما أصله
معلوماته العقائدَ الإسلامية، وغايتِه الفوزَ بالسعادات الدينية والدنيوية، وبراهينِه الحججَ القطعية
أي غرض تحصيله من حيث الامتياز بين الناس والإعزاز في الأعين
المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية.

[وفي نسخة: «بعض السلف»]
وما نقل عن السلف من الطعن فيه والمنع عنه ....
أي عن بعضهم كمالك وغيره

= فيتمكنوا أي يقتدروا من إبطالها أي الفلسفة، وهلم جرا وهو مصدر «جر يجر» بمعنى «جذب»، و«هلم» بفتح الميم، أي أحضر. وهو اسم فعل لا يتصرف عند أهل الحجاز، وفعل يؤنث ويجمع عند بني تميم، وأصله عند البصريين «ها لم»، من «لم» إذا قصد، حذف الألف، وعند الكوفيين «هل أم»، فحذف الهمزة بإلقاء حركتها على اللام، وهو بعيد؛ لأن «هل» لا تدخل على الأمر، فيكون متعديا، كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلُمَّ شُهَدَآءَكُمُ﴾ (الأنعام: ١٥٠)، ولازما، كقوله تعالى: ﴿هَلُمَّ إِلَيْنَا﴾ (الأحزاب: ١٨)، وهو عطف على مقدر، أي استمع ما تلوته، وهلم جرا، أو على جملة «فحاولوا» كعطف القصة على القصة، وقيل: على جملة «خاض»، وهو سهو؛ إذ لا معنى حينئذ؛ لتأخره عن الجزاء؛ لكونه من تتمة الشرط.

إلى أن أدرجوا فيه معظم الطبيعات وهو أجسام الأفلاك والعناصر، وغير معظم الطبيعات توابع أجسام الأفلاك كالشمس والقمر والنجوم، وتوابع العناصر كالدخان والبخار. والإلهيات وهي البحث عن ذات الله تعالى وصفاته وعن المعتقدات الدينية. وخاضوا في الرياضيات كعلم الهندسة والحساب والهيئة، حتى كاد لا يتميز أي الكلام عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات المراد بالسمعيات أحوال البرزخ. وهذا أي الكلام الذي يختلط بالفلسفة هو كلام المتأخرين والكلام الذي لا يختلط بالفلسفة هو كلام القدماء.

وبالجملة أي سواء كان كلام القدماء أو كلام المتأخرين. الفرق بين «بالجملة» و«في الجملة»: أن «بالجملة» تستعمل في الكثرة، و«في الجملة» تستعمل في القلة. هو أشرف العلوم؛ لكونه أي علم الكلام أساس الأحكام الشرعية؛ لأن صحة الكتاب والسنة تثبت به. ورئيس العلوم الدينية، وكون معلوماته أي مسائل علم الكلام العقائد الإسلامية، وغايته أي غرضه ومنفعته؛ فإن ما يترتب على الشيء يسمى من حيث ترتبه غاية، ومن حيث يطلب بالفعل غرضا، ومن حيث يتشوق إليه منفعة.

الفوز أي الظفر بالسعادات الدينية أي مكرما عند الله تعالى. والدنيوية أي مكرما ومحترما عند الخلائق. وبراهينه جمع «برهان» فعلان، يقال في اللغة: «أبره الرجل» إذا جاء بالبرهان، من قولهم: «بره الرجل» إذا ابيض، ويقال «برهاء» و«برهرهة» للمرأة البيضاء، وفي الاصطلاح: هو القياس المؤلف من اليقينيات. الحجج القطعية «الحجج» جمع «حجة»، وهي القضايا المترتبة الموصلة إلى المطلوب التصديقي، أي العقلية. المؤيد قوله: «المؤيد» صفة جرت على غير من هي له. أكثرها بالأدلة السمعية.

وما نقل عن بعض السلف من الطعن «من» بيانية لـ«ما» فيه أي في علم الكلام والمنع عنه أي عن قراءة علم الكلام. قوله: «وما نقل عن بعض السلف إلخ» إشارة إلى جواب ما قيل: إنك ادعيت أن هذا العلم من أشرف العلوم، فلو كان كذلك لما منع بعض السلف عن مباحثته وقراءته، ونقل ذلك عن الشافعي ومالك وأحمد وجميع أهل الحديث، وعن أبي يوسف: «من طلب الدين بالكلام =

فإنما هو للمتعصبِ في الدين، والقاصرِ عن تحصيل اليقين، والقاصدِ إلى إفساد عقائد المسلمين،
أي المعوج صاحب الشدة والعصبية — بذهنه الغبي — أي المائل — بالمزخرفات العقلية

والخائضِ فيما لا يفتقر إليه من غوامض المتفلسفين، وإلا فكيف يتصور المنع عما هو أصل
باريكيا — أي وإن لم يؤول بهذا التأويل — وهو علم الكلام

الواجبات، وأساس المشروعات.

ثم لمَّا كان ....
تمهيد لشرح كلام المصنف

= فقد تزندق». فأجاب عنه بقوله:

فإنما هو للمتعصب في الدين، والقاصر عن تحصيل اليقين، والقاصد إلى إفساد عقائد المسلمين؛ لما نقل عن السلف أن تعلم علم الكلام والنظر والمناظرة وراء قدر الحاجة منهي عنه؛ لما روي أن حماد بن أبي حنيفة كان يتكلم في الكلام، فنهاه أبوه عنه، فقال له حماد: قد رأيتك وأنت تتكلم فيه، فما لك تنهاني؟ فقال: يا بني، كنا نتكلم وكل واحد منا كأن الطير على رأسه مخافة أن يذل صاحبه، وأنتم تتكلمون وكل واحد منكم يريد أن يذل صاحبه، فكأنه يريد أن يكفر صاحبه، ومن أراد أن يكفر صاحبه فقد كفر قبل أن يكفر صاحبه.

ولما روي في الخبر الصحيح: أنه عليه السلام خرج يوما على الصحابة وهم في بحث القدر، فغضب حتى احمر وجهه، فقال: «أبهذا أمرتم؟! -أم: بهذا أرسلت إليكم؟!- إنما هلك من كان قبلكم حين تنازعوا في القدر». قيل: هذا الحديث يدل على النهي عن البحث مطلقا؛ لأن الصحابة رضي الله عنهم إنما جادلوا لينحل عقد قلبهم، لا للتعصب أو الإفساد، ولو سلم ذلك عن بعضهم فما معنى نهي كلهم؟ بل الحق أن نهيهم لئلا يقع أكثرهم في الغلط والهلاك.

قال الإمام: الآيات والأحاديث الدالة على إثبات الصانع وصفاته والنبوة والرد على المنكرين كثيرة، فكيف قيل: إنها منهية؟ قيل في جوابه: إنها وإن كثرت إنما وردت على وجه الإجمال، ونهي السلف إنما ورد عن تفصيلها بالدرس وتضييع العمر فيها؛ فإنه يقسي القلب، فلهذا يقال: أكثر طلبته تاركو الصلاة، ومرتكبو الكبيرة، ومضيعو العمر فيما لا يعنيهم.

وأيضا في الاطلاع على تفاصيلها ودقائقها زيادة فضل ينشأ منه العجب والكبر والحسد لمن يناظره، وكل ذلك سبيل سقر، ولذا قال حجة الإسلام: ينبغي أن يخصص في تعليمه من فيه ثلاث خصال: التجرد، والذكاء، والتقوى، قيل: فهذا واجب على من هو أهل له، وحرام على من هو ليس بأهل له.

والخائض فيما لا يفتقر إليه الضمير راجع إلى «ما». من غوامض المتفلسفين «من» بيان لـ«ما»، كالبحث عن كيفية وجود البارئ تعالى عز وجل، وكيفية تعلق القدرة بالمعدومات، وكيفية العذاب بعد الموت في القبر، وكالبحث عن الأمور العامة والجواهر والأعراض؛ فإن المحتاج إليه في إثبات العقائد الدينية هو العلم بإمكانها وحدوثها وكونها في نظام بديع مثلا لا غير.

وإلا أي وإن لم يكن المنع للتعصب في الدين فكيف يتصور المنع «الكيف» قد يكون في حكم الظرف، بمعنى «في أي حال؟»، وقد يكون في محل الرفع على الخبرية إذا كان بعده اسم، كما في قولك: كيف زيد؟ وإذا كان بعده فعل يكون في محل النصب على الحال، كقولك: كيف جئت؟ عما هو أصل الواجبات وأساس المشروعات.

ثم لما كان هذا إشارة إلى جواب سؤال مقدر، وهو أن يقال: إن المقصود الأهم من علم الكلام هو معرفة وجود الصانع تعالى وصفاته وتوحيده وأفعاله وسائر المسائل السمعية الكلامية، والقياس يقتضي أن يصدر المصنف الكتاب بهذه، فلم صدر بغيرها؟ =

مبنى علم الكلام على الاستدلالِ بوجود المحدَثات على وجود الصانع وتوحيده وصفاته
المشاهدة الخالق لامتناع تعدد موجدها

وأفعاله، ثم الانتقالِ منها إلى سائر السمعيات: ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجُودِ ما يشاهد
أي صفاته الفعلية [ساقط في نسخة] الموقوفة على الشرع أي آغاز كردن يشير إلى أنه بديهي له نحو من الخفاء

[وفي نسخة: «بهما»]
من الأعيان والأعراض وتحققِ العلم بها؛ ليتوصل بذلك إلى معرفةِ ما هو المقصود الأهم، فقال:
أي الجواهر أي ليتوسل، و«التوصل»: پيوند جستن من العقائد الشرعية

قال أهل الحق وهو الحكم المطابق للواقع، يطلق على الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب باعتبار
أي صاحبوه وهو نفس الأمر، لا الأمر الواقع الثابت في نفس الأمر؛ لأنه لا معنى لمطابقة الحكم له

اشتمالها على ذلك، ....

= فأجاب بقوله: ثم لما كان مبنى الكلام أي علم الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات المحدث: ما يكون مسبوقا بالعدم. على وجود الصانع اعلم أن طريق النظر في معرفة ذاته وصفاته قسمان، أحدهما إني، أي منسوب إلى «إن»، وهي تدل على الثبوت والتحقق، وهو الاستدلال بالمصنوع على الصانع. والثاني لمي منسوب إلى «لم»، وهي العلية، وهو عكسه، فالأول سابق، فلذا حكم بأن مبنى الكلام على الاستدلال إلخ. توضيح هذا: يستدل بحدوث العالم مثلا على واجب الوجود وإيجاده له، ثم يستدل بوجوب الوجود على ما يقتضيه الوجوب من التوحيد والتنزيه والاتصاف بصفات الكمال. وتوحيده أي الصانع وصفاته وأفعاله كالعلم والاختيار والإرادة.

ثم منها أي من وجود الصانع وصفاته وأفعاله إلى سائر السمعيات كما يستدل بالمعجزة -وهي فعله تعالى- على إرساله الرسل، وبه إلى سائر السمعيات، كسؤال منكر ونكير، وعذاب القبر والصراط والميزان وأحوال الجنة والنار إلى غير ذلك.

ناسب جواب «لما» تصدير الكتاب أي «العقائد» بالتنبيه على وجود ما يشاهد من الأعيان بيان لـ«ما». والأعراض وتحقق العلم بهما أي بالأعيان والأعراض؛ ليتوصل بذلك أي بالتنبيه إلى معرفة ما هو المقصود الأهم وهو معرفة البارئ عز وجل وصفاته، فقال: قال أهل الحق وهم الذين يثبتون ما هو الحق عند الله تعالى بالحجج والبراهين، وهم أهل السنة والجماعة؛ فإنهم يتبعون الحق. وإنما عبر عنهم بأهل الحق ترغيبا للاقتداء بهم. وإنما قدم هذا الفصل على غيره؛ لأن ما يذكر بعده من إثبات حدوث العالم وغيره موقوف على العلم بأن للأشياء حقيقة؛ فإن واحدا لو لم يعلم حقيقة الأشياء وحقيقة العلم وحقيقة القديم والمحدث لم يكن التكلم معه جائزا.

قال الفاضل المحقق مولانا قطب الملة والدين في «شرح مقامات العارفين»: اعلم أن السعادة العظمى والمرتبة العليا للنفس الناطقة هي معرفة الصانع بما له من صفات الكمال والتنزيه عن النقصان، وبما صدر عنه من الآثار والأفعال في النشأة الأولى والآخرة، وبالجملة معرفة المعاد والمبدأ، والطريق إلى هذه المعرفة من وجهين، أحدهما طريقة أهل النظر والاستدلال، وثانيهما طريقة أهل الرياضة والمجاهدين، والسالكون للطريقة الأولى إن التزموا ملة من ملل الأنبياء عليهم السلام فهم المتكلمون، وإلا فهم المشاؤون. والسالكون للطريقة الثانية إن وافقوا في رياضاتهم أحكام الشريعة فهم الصوفية المتشرعون المعتقدون بأهل السنة، وإلا فهم الحكماء الإشراقيون، والمصنف لما كان سالكا للطريقة الأولى وتابعا لهدى الأنبياء ﷺ ومقتديا بالمتكلمين -خصوصا أهل السنة منهم- فقال: «قال أهل الحق».

وهو أي الحق الحكم المطابق للواقع أي نفس الأمر، وهذا يشعر بأن «الحق» هنا صفة مشبهة، وقد يجيء بالمعنى المصدري، وهو مطابقة الحكم للواقع، وهو من أسماء الله تعالى، لكن الأول أنسب ههنا. يطلق أي «الحق» على الأقوال يقال: القول حق. والعقائد والأديان والمذاهب، باعتبار اشتمالها أي باعتبار اشتمال كل واحد من الأقوال والعقائد وغيرها على ذلك أي على الحكم المطابق للواقع. =

ويقابله الباطل. وأما الصدق فقد شاع في الأقوال خاصةً، ويقابله الكذبُ.
أي اشتهر — وهو المخالف للواقع

وقد يفرق بينهما بأن المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع، وفي الصدق من جانب الحكم. فمعنى صدق الحكم: مطابقته للواقع، ومعنى حقِّيته: مطابقة الواقع إياه.
بين الحق والصدق

حقائق الأشياء ثابتة، حقيقة الشيء وماهيته: ما به الشيء هو هو، ....
يشير إلى ترادف الماهية والحقيقة

= ويقابله أي الحق الباطل وهو أيضا يستعمل في الأشياء المذكورة، كما يقال: القول باطل، والاعتقاد باطل إلخ.

وأما الصدق فقد شاع في الأقوال خاصة يعني الصدق يطلق على الأقوال والاعتقاد وغيرها، أما شيوعه وكثرته في الأقوال خاصة، كما يقال: «قول صادق»، ولا يقال: «اعتقاد صادق» و«دين صادق» و«مذهب صادق» إلا نادرًا، فعُلِم مِن هذا أن بين الحق والصدق عمومًا وخصوصًا مطلقًا، والصدق خاص مطلقًا، والحق عام مطلقًا.

ويقابله أي الصدق الكذب يعني الكذب يطلق على الأقوال والاعتقاد وغيرها، أما شيوعه وكثرته في الأقوال خاصة. فإن قيل: ينبغي أن يكون الكذب أعم من الباطل، بحكم أن نقيض الأخص مطلقًا أعم من نقيض الأعم مطلقًا، وليس كذلك. قلت: التقابل بين الحق والباطل -وكذا بين الصدق والكذب- تقابلُ العدم والملكة، لا تقابل الإيجاب والسلب، فلا إشكال، فليتأمل؛ فإنه دقيق، وبالقبول حقيق.

وقد يفرق بينهما أي بين الحق والصدق بأن المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع، وفي الصدق من جانب الحكم، فمعنى صدق الحكم مطابقته أي الحكم للواقع، ومعنى حقيته أي الحكم مطابقة الواقع إياه أي الحكم، يريد أن معنى الحكم الصادق هو الحكم المطابِق بكسر الباء الموحدة، ومعنى الحق هو الحكم المطابَق بفتح الباء الموحدة. هذا فرق بحسب المفهوم، وما سبق فرق بحسب الاستعمال، فهما متحدان بالذات متغايران بالاعتبار. فإن قيل: لم سمي الحق حقا والصدق صدقا؟ قلنا: لأن الملحوظ أولا في هذا الاعتبار الأول هو الواقع في نفس الأمر الموصوف بكونه حقا، وسمي الصدق به تمييزا عن أخيه.

حقائق الأشياء ثابتة الجملة في موضع النصب بأنه مقول «قال». حقيقة الشيء وماهيته جمعهما في التعريف يدل على ترادفهما، والمشهور أن الحقيقة تطلق باعتبار الوجود، والماهية لا باعتباره، يعني الماهية أعم من الحقيقة؛ فإن الماهية عبارة عما به الشيء يكون هو هو، سواء صدق على شيء في الخارج، كماهية الإنسان التي هي الحيوان الناطق، أو لا يصدق على شيء في الخارج أصلا، كماهية العنقاء، وهو طير يطير في القاف، وإن الحقيقة عبارة عما به الشيء يكون هو هو، ولكن لا بد من صدقه على الشيء في الخارج، كماهية الإنسان وغيرها.

ما به الشيء هو هو الضميران لـ«الشيء»، أو أحدهما له والآخر لـ«ما»، وهما مبتدأ وخبر، والمجموع خبر عن «الشيء»، و«به» متعلق بـ«كان» المقدر. وجملة «الشيء هو هو» في حكم اسمه وخبره. وتوضيح المعنى: أن يكون الإنسان إنسانا بنفسه لا بجعل جاعل، بل الجعل متعلق بالإنسان باعتبار وجوده، ومعنى سببية الشيء لنفسه: استغناؤه عن السبب، فالباء لضيق العبارة. لا يقال: كون الإنسان إنسانا بسبب الناطق، فيكون حقيقة له؛ لأنه لا سبب في الماهية كما عرفت، على أن الناطق سبب لتخصيص الحيوان، لا لكون الإنسان إنسانا. =

كـ«الحيوان الناطق» لـ«الإنسان»، بخلاف مثل «الضاحك» و«الكاتب»، مما يمكن تصور
أي بمجموعهما — أي من العوارض التي يمكن إلخ
«الإنسان» بدونه، فإنه من العوارض. وقد يقال: إن ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه حقيقة،
أي وجوده — الضمير يعود إلى الموصول — الأول ضمير الفصل والثاني خبر، وإنما أتى به لإشعار الاتحاد وأنه لا يقصد حمل الشيئية على شيء خاص
وباعتبار تشخصه هُوِيّةٌ، ومع قطع النظر عن ذلك ماهيةٌ.

والشيء عندنا هو الموجود. والثبوت والتحقق والوجود والكون ألفاظ مترادفة، معناها
[ساقط في نسخة]
بديهي التصور.
وقد برهن في الأمور العامة على أن الوجود بديهي التصور

فإن قيل: فالحكم بثبوت حقائق الأشياء يكون لغوًا، بمنزلة قولنا: الأمور الثابتة ثابتة. .....
أي حمل وجودها عليها بل حمل مطلق الوجود عليها — أي غير مفيد أو ممتنعا لامتناع الاتحاد مطلقا في المنتسبين

= كالحيوان الناطق للإنسان، بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الإنسان بدونه أي بدون الكاتب والضاحك، فإنه من العوارض. وقد يقال: إن ما به الشيء هو هو يعني كأنه أشار أولا إلى أن الحقيقة والماهية لفظان مترادفان لا فرق بينهما بحسب المفهوم ولا بحسب الاستعمال، فأشار ثانيا إلى أن بينهما فرقا اعتباريا لا حقيقيا. باعتبار تحققه في الخارج حقيقة بأن وجد ما صدق هو عليه في الخارج وباعتبار تشخصه هوية يقال: «شخص بصره فهو شاخص» إذا فتح عينيه. ومع قطع النظر عن ذلك ماهية أي مع قطع النظر عن كل واحد من التحقق والتشخص.

والشيء عندنا: الموجود مبتدأ وخبر، أي الشيء عند أهل السنة والجماعة الموجود، خلافا للمعتزلة؛ فإن المعدوم الممكن عندهم شيء، بمعنى أنه ثابت وإن لم يدخل في جملة الوجود، لا بمعنى أنه يطلق عليه لفظ الوجود. ثم الخلاف في الشيء بمعنى المتقرر الثابت في الخارج، وأما الشيء اللغوي -وهو ما يصح أن يعلم ويخبر عنه- فيعم المعدومات والممتنعات، ويدل على ما ادعاه أهل السنة والجماعة قوله تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا﴾ (مريم: ٩) دليل على أن المعدوم ليس بشيء؛ لأن الله تعالى نفى الشيئية في حال عدمه، ولو جاز لما صح النفي، وقد صح.

والثبوت والتحقق والوجود والكون ألفاظ مترادفة فيكون الشيء بمعنى الثابت مرادفا للموجود، ولكن المعتزلة منعوا ترادف الثبوت مع الوجود، بل قالوا: ثبوت الشيء بحيث يكون مظهر الآثار هو الوجود، وإلا فهو الثبوت فقط. ثم الوجود مصدر قولهم: «وجد الشيء» على صيغة المجهول، ومصدر المعلوم هو الوجد بمعنى المصادفة. معناها أي معنى الثبوت والتحقق إلخ بديهي التصور فلا يصح تعريفه إلا لفظا. وقيل: كسبي يصح تعريفه، وقيل: بديهي لكن بديهية كسبية، وقيل: لا يمكن تعريفه أصلا لا بداهة ولا كسبا، واستدلال كل واحد منها ثابت في موضعه في المطولات، فمن أراد الاطلاع عليه فليطالع ثمة. والحق: إن أريد بالوجود كون الشيء في الخارج فبديهي، ككون زيد في الدار، وإن أريد به أمر ينشأ منه هذه النسبة فغير معلوم الحال.

فإن قيل: فالحكم بثبوت حقائق الأشياء يكون لغوا حاصل هذا السؤال: لما كان ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه في الخارج حقيقة، وكان الشيء هو الموجود: كان قول المصنف: «حقائق الأشياء ثابتة» باطلا؛ لأن الشيء لما كان هو الموجود كان حقيقته أيضا موجودة؛ فإن حقيقة الشيء عين ذلك الشيء، فيكون تقدير قوله: «حقائق الأشياء ثابتة» بمنزلة قولنا: الأمور الثابتة ثابتة، فهو لغو؛ لأن المحمول لا بد وأن يكون مغايرا للموضوع لفظا ومعنى، فههنا ليس كذلك؛ لأن المحمول ههنا عين الموضوع، فلا يكون حملا في المعنى، بل في اللفظ.

من الكليات، وزيد وعمرو وبكر من الجزئيات [وفي نسخة بدل قوله: «إن المراد به»: «المراد»]

قلنا: إن المراد به أن ما نعتقده حقائقَ الأشياء ونسميه بالأسماء من الإنسان والفرس والسماء

من قولنا: «حقائق الأشياء ثابتة» مفعول ثان لقوله: «نعتقده» بمعنى نعلمه [وفي نسخة: «الكلام»]

والأرض: أمورٌ موجودةٌ في نفس الأمر، كما يقال: واجب الوجود موجود. وهذا كلام مفيد ربما

مع أن الوجود مأخوذ في جانب الموضوع أيضا في تغاير المفهوم ظاهرا في حد ذاتها بلا اعتبار المعتبر [وفي نسخة: «وليس»]

يحتاج إلى البيان، ليس مثل قولك: الثابت ثابت، ولا مثل قولنا: أنا أبو النجم وشعري شعري،

[وفي نسخة: «قولنا»] لا تغاير أصلا ولو اعتبارا [وفي نسخة: «قوله»]

على ما لا يخفى.

قلنا: المراد أن ما نعتقده حقائق الأشياء فلفظ «حقائق الأشياء» بدل من ضمير الغائب، أو مفعول ثان لـ«نعتقده». ونسميه بالأسماء من الإنسان والفرس والسماء والأرض «السماء» جمع «سماوة»، والهمزة بدل من الواو، قلبت همزة لوقوعها طرفا بعد ألف زائدة، والهمزة في «أرض» أصل. روي عن علي بن أبي طالب ﷺ: إنما سميت «الأرض» أرضا؛ لأنها تتأرض ما في بطنها، أي تأكل ما فيها، وقال بعضهم: لأنها تتأرض بالحوافر والأقدام. و«السماء» في اللغة: ما علاك وأظلك، وأصل كلمة الأرض من الاتساع، ومنه قولهم: «أرضت القرحة» إذا اتسعت.

أمور موجودة قوله: «أن ما نعتقده» مبتدأ، و«أمور موجودة» خبره، وحاصل الجواب أن يقال: إن المحمول والموضوع في هذه القضية وإن توهم اتحادهما في المفهوم، لكنهما متغايران في الحقيقة وفي المفهوم وإن كانا متحدين بالذات، فيوجد الحمل في المعنى، فلا تكون القضية المذكورة لغوا، ولا يرد ما ذكرتم من السؤال. في نفس الأمر أي موجودة في ذاته، أي ليس وجوده وتحققه وثبوته لفرض فارض واعتبار معتبر. كما يقال: واجب الوجود موجود أي ما نعبر عنه بهذه العبارة ونسميه بلفظ «الله» موجود.

وهذا الكلام مفيد أي قولنا: «حقائق الأشياء ثابتة» كلام مفيد ربما يحتاج إلى البيان البيان عبارة عن إظهار المقصود بأبلغ لفظ، وهو من الفهم وذكاء القلب، أي بيان صدق هذا الكلام؛ للرد على منكريه كالسوفسطائية، أو بيان كونه مفيدا بالتأويل بالنظر إلى من اطلع على الترادف. وقيل: معناه أن هذا الحكم المجمل مفصل إلى فروع بعضها يحتاج إلى البيان، كوجود الجنة والنار، وبعضها لا، كوجود السماء والأرض. وفيه بحث؛ لأن قولك: «الثابت ثابت» له فروع، كذلك قوله: «ربما يحتاج إلى البيان» تأكيد لكون هذا الكلام مفيدا؛ لأن ثبوت المحمول للموضوع إذا كان محتاجا إلى البيان كان المحمول غير الموضوع، وحمل الشيء على غيره مفيد بالاتفاق.

وليس أي قولنا: «حقائق الأشياء ثابتة» مثل قولنا: الثابت ثابت في الفساد؛ لأن الترادف فيه ظاهر، فلا يحتاج صدقه إلى البيان، كقولنا: الإنسان إنسان، وأما كونه مفيدا فمحتاج إلى البيان، لكن بالنظر إلى كل واحد بلا تأمل، بخلاف قولك: «حقائق الأشياء ثابتة». ولا مثل قوله: أنا أبو النجم وشعري شعري؛ لأن التأويل فيه لازم قطعا، ولأن التأويل في «حقائق الأشياء ثابتة» لإزالة الخفاء، بخلاف «شعري شعري» فإن التأويل فيه لإفادة لا لإزالة الخفاء. قيل: «ولا مثل قوله: أنا أبو النجم وشعري شعري» أي حال كونه غير مؤول ليس مثله، أو نقول: تأويله ليس مثل تأويل «شعري شعري»؛ لأن في «شعري شعري» اتحاد اللفظ والمعنى، بخلاف ما نحن فيه؛ فإن الاتحاد ليس فيه إلا من جهة المعنى، وأما معنى قول الشاعر: «أنا أبو النجم وشعري شعري» فلتضمن اسمه نوع صفة الكمال كتضمن اسم حاتم الجواد أوقعه خبرا، وكذا «شعري شعري»، أي أنا ذلك المشهور الموصوف بالكمال، وشعري هو الموصوف بالبلاغة، وهذا المعنى ليس بسديد في قولنا: «حقائق الأشياء ثابتة» و«واجب الوجود موجود»؛ لأن المراد به أن المسمى بحقائق الأشياء ثابتة في الواقع، أي كل ما نسميه حقيقة من الحقائق ونطلق عليه اسما من الأسماء كالأرض والسماء وغيرهما: أشياء موجودة في الخارج، فظهر أن ليس المراد ما هو المراد بذلك. على ما لا يخفى متعلق بالبناء المقدر، أي بناء على ما لا يخفى.

وتحقيق ذلك: أن الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة، يكون الحكم عليه بشيء مفيدًا

أي هذه الإفادة — باعتبار صفاته وجهاته

بالنظر إلى بعض تلك الاعتبارات دون البعض، كالإنسان إذا أُخذ من حيث إنه جسم ما: كان

أي باعتبار أخذ ذلك البعض في مفهومه — الآخر من الاعتبارات اللاحقة له — لفظة «ما» مزيدة لتأكيد التنكير

الحكم عليه بالحيوانية مفيدًا، وإذا أُخذ من حيث إنه حيوان ناطق: كان ذلك لغوًا.

أي الزائدة على معنى الجسم — ويؤخذ للحيوان مفهوم مفصل، وإلا عند الإجمال لا يكون لغوا

والعلم بها أي بالحقائق من تصوراتها والتصديق بها وبأحوالها متحقق. وقيل: المراد العلم

أي واقعي في الواقع

بثبوتها؛ ....

وتحقيق ذلك أي الجواب المذكور أن الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة، يكون الحكم عليه أي على ذلك الشيء بشيء مفيدا بالنظر إلى بعض تلك الاعتبارات دون البعض، كالإنسان إذا أخذ من حيث إنه جسم ما: كان الحكم عليه أي على الإنسان بالحيوانية مفيدا، وإذا أخذ من حيث إنه حيوان ناطق: كان ذلك لغوا يعني لو كان السامع عالما بالإنسان من حيث إنه جسم: يفيد الحمل بالحيوانية، ولو علمه من حيث إنه حيوان ناطق لا يفيد؛ لأن الموضوع يشتمل على المحمول كذلك، والحكم كذا في قولنا: «حقائق الأشياء ثابتة» و«واجب الوجود موجود»؛ فإن «الحقائق» و«واجب الوجود» إذا أخذا من حيث إنهما موجودان في الخارج: يكون الحكم عليهما بالثبوت والوجود لغوا، وإن أخذا من حيث إنهما موجودان في الذهن، والحكم عليهما بالثبوت والوجود الخارجين: لم يكن الحكم المذكور لغوا، بل كان مفيدا.

والعلم بها أي بالحقائق من تصوراتها بيان العلم والتصديق بها وبأحوالها أي كونها أعيانا أو أعراضا، والضمائر كلها راجعة إلى الحقائق، لما ورد عليه أن المقصود هو الاستدلال بثبوت الحقائق على الصانع، فيجب إرجاع الضمير إلى الثبوت؛ لتحقق العلم به: أشار إلى دفعه بتعميم العلم إلى تصوراتها والتصديق بها وبأحوالها، والثبوت يرجع إلى الأحوال الثابتة كلها، فيلزم العلم به، وقد يستدل على صفات الصانع بخصوص الأحوال الثابتة، فلا بد من التعميم بغير الثبوت. متحقق أي موجود في الذهن عند القائلين بالوجود الذهني، أو ثابت في نفس الأمر كثبوت الإضافة عند من لم يقل به، وهم جمهور المتكلمين، وقيل: إنه موجود بالحقائق في الخارج عند من لم يقل به، وهو خطأ؛ لأن القائل بوجود العلم إنما قال بواسطة وجوده في النفس لا بالذات، حيث قال: العلم موجود في الذهن، والذهن موجود في الخارج، فينتج أن العلم موجود فيه، لكنه مردود؛ لأن وجود العلم في الذهن وجود ظلي، ووجود الذهن في الخارج وجود أصلي، فلا ينتظم القياس انتظامه في قولك: الدُّر في الحقة، والحقة في البيت.

وقيل: المراد أي من قوله: «العلم بها». العلم بثبوتها أي بثبوت حقائق الأشياء، يعني قال بعض العلماء: إنه قد ذكر فيما سبق شيئين، الأول قوله: «حقائق الأشياء»، والثاني الثبوت المذكور ضمنا في قوله: «ثابتة»، ولا يجوز أن يكون الضمير الذي في قوله: «بها» عائدا إلى قوله: «حقائق الأشياء»؛ لأن الألف واللام في قوله: «الأشياء» لاستغراق الجنس، و«حقائق» مضاف إليه، فيكون المراد بحقائق الأشياء جميع الحقائق؛ لأن مقابلة الجمع (الذي هو قوله: «حقائق») بالجمع (الذي هو قوله: «الأشياء») يستلزم انقسام الآحاد على الآحاد، فيكون في مقابلة كل فرد من أفراد الشيء فرد من أفراد الحقيقة، ويكون معنى كلام المصنف: والعلم بجميع الحقائق متحقق، وإنه محال؛ لأن كثيرا من الحقائق لا يحيط به علم البشر، فتعين أن ذلك الضمير عائد إلى الثبوت الذي ذكر في ضمن قوله: «ثابتة».

فإن قلت: لو كان الضمير عائدا إلى «الثبوت» لوجب أن يقول المصنف: العلم به؛ لأن «الثبوت» مذكر، فلا بد أن يكون =

للقطع بأنه لا علم بجميع الحقائق. والجواب: أن المراد الجنس، ردًّا على القائلين بأنه لا ثبوت
أي إنما أردناه لهذا الجزم الغير المتناهية [وفي نسخة: «حقيقة الشيء»] أي جنس الحقائق وهو مطلق الحقيقة
لشيء من الحقائق، ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها. خلافًا للسوفسطائية؛ فإن منهم من
وهو عموم النفي وشمول السلب أيّ حقيقة كانت، عينية أو ذهنية
ينكر حقائق الأشياء، ويزعم أنها أوهام وخيالات باطلة، وهم العنادية.
الزعم إما مطلق الاعتقاد، أو بمعنى الحسبان الباطل لا أصل لها بلا اعتبار المعتبر
ومنهم من ينكر ثبوتها، ويزعم أنها تابعة للاعتقاد، حتى إن اعتقدنا الشيء جوهرًا فجوهر،
الواقعي بلا اعتقاد [وفي نسخة: «للاعتقادات»] تفريع على التبعية ولو كان عرضا
أو عرضًا فعرض، أو قديمًا فقديم، أو حادثًا فحادث، وهم العندية.
[وفي نسخة: «و»] أزليا أبديا كائنا بعد العدم نسبة إلى «عند» لأن الحقائق تابعة عندهم لما عندهم

= الضمير العائد إليه مذكرا؛ لوجوب المطابقة بين العائد والمعود إليه. قلت: لأن «الثبوت» وإن كان مذكرا إلا أنه مضاف إلى المؤنث، فيكون مؤنثا بالإضافة إلى المؤنث.

للقطع أي لكونه مقطوعا بأنه لا علم بجميع الحقائق؛ لأن بعضها لا يعلم، فثبت القطع. قيل: لا يندفع الفساد المذكور بتقدير الثبوت؛ فإنه كما لا يجوز العلم بجميع الحقائق لا يجوز أيضا العلم بثبوت جميع الحقائق؛ لأن العلم بثبوت جميع الحقائق إنما يكون بعد العلم بجميع حقائق الأشياء، فيكون انتفاء الثاني موجبا لانتفاء الأول، فيكون الضمير عائدا إلى الحقائق دون الثبوت. وجوابه: أن الضمير يرجع إلى «الثبوت» في ضمن المحمول، وهو غير مستغرق في نفسه وإن استغرق موضوعه.

والجواب أي جواب قوله: «قيل». و«الجواب» مشتق من «جاب الفلاة» إذا قطعها، سمي جوابا؛ لأنه ينقطع به كلام الخصم. أن المراد الجنس أي العلم بجنس الحقائق متحقق، أي لا نسلم أن المراد بالحقائق جميع الحقائق، بل المراد بها جنس الحقائق. قيل: يمكن الاستغراق بناء على أن المعنى أن ما نعتقده حقائق الأشياء فهو ثابت في الواقع، ولا شك أن كل ما نعتقده كذلك. قيل: لا نسلم أن كل ما نعتقده كذلك؛ لجواز الخطأ في الاعتقاد، نعم إنه كذلك بحسب اعتقادنا، لكنه تكلف، فالرجوع إلى الجنس أسهل.

ردا على القائلين بأنه لا ثبوت لشيء من الحقائق، ولا علم بثبوت حقيقة الشيء ولا بعدم ثبوتها أي الحقيقة، يعني أن قول المصنف: «حقائق الأشياء ثابتة» ردّ للقول بأنه لا ثبوت لشيء من الحقائق؛ لأنهم نفوه بالكلية، والإثبات في الجملة كاف في ردهم. وقوله: «والعلم بها متحقق» رد لقولهم: «ولا علم بثبوت حقيقة الشيء ولا بعدم ثبوتها»، والحاصل: أن مدعى الخصم السالبة الكلية، وهي: لا شيء من الحقائق بثابت ولا علم بثبوت حقيقة، ففي دفعها يكفي إثبات الموجبة الجزئية؛ لكونها نقيضها، وإثبات أحد النقيضين يستلزم إبطال الآخر؛ لامتناع الاجتماع صدقا وكذبا.

خلافا للسوفسطائية زعم قوم أن السوفسطائية كانت طائفة يتشعبون إلى ثلاثة مذاهب كما نقله الشارح رحمه الله، والمحققون منعوه، وقالوا: لا يمكن عن عاقل أن يقول بهذه المذاهب، بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه، يدل عليه اشتقاق اسمه، من «سوفا وأسطا»، كذا في «تلخيص الملخص». فإن منهم أي من السوفسطائية من ينكر حقائق الأشياء ويزعم أنها أي حقائق الأشياء أوهام كالنقوش المختلفة على الماء وخيالات باطلة، وهم العنادية؛ لعنادهم في الحقائق.

ومنهم من ينكر ثبوتها أي ثبوت حقائق الأشياء في الخارج ويزعم أنها تابعة للاعتقادات، حتى إن اعتقدنا الشيء جوهرا فجوهر، وعرضا فعرض، أو قديما فقديم، أو حادثا فحادث فيكون كل من النقيضين حقا بالنظر إلى معتقده، وليس في نفس الأمر شيء حقا عندهم، فلا اعتبار لهم. وهم العندية؛ لنسبتهم الحقائق إلى أنفسهم. رد المصنف مذهب العنادية والعندية بقوله: «حقائق الأشياء ثابتة».

ومنهم من ينكر العلم بثبوتِ شيءٍ ولا ثبوتِه، ويزعم أنه شاك، وشاك في أنه شاك، وهلم جرًّا،

[وفي نسخة: «الشيء»] أي عدم وجوده — لأن الشك أيضا شيء، فلا يكون الجزم به أيضا

وهم اللاأدرية.

[وفي نسخة: «لنا»] عط — وهي الضروريات — عط

ولنا تحقيقًا: أنا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الأشياء بالعيان، وبعضها بالبيان. وإلزامًا: أنه إن

أي دليلنا واقعيا — أي بالبداهة الأولية — [وفي نسخة: «والنفي»] — تلك الأشياء — أي الأدلة — عليهم

لم يتحقق نفي الأشياء فقد ثبت، وإن تحقق فالنفي حقيقة من الحقائق؛ لكونه نوعًا من الحكم،

في الواقع — المراد جنسها — [وفي نسخة: «ثبتت»] — أي شيء من الأشياء ولو ذهنا — ولو سلبيا

فقد ثبت شيء من الحقائق، فلم يصح نفيها على الإطلاق. ولا يخفى أنه إنما يتم على العنادية.

وهو عين حقيقة — أي جميعهم أو بعضهم — أي كليا — أي هذا الإلزام — فقط

قالوا: الضروريات منها: حسيات، والحس قد يغلط كثيرًا، ....

أي العنادية — المراد ما يعم الوجدانيات كالجوع الكلي

ومنهم من ينكر العلم بثبوت الشيء ولا ثبوته ولا ينكرون نفس الحقائق ولا يثبتونها في نفس الحقائق، وفي نفس الأمر، بل ينكرون العلم بالثبوت والعلم بلا ثبوت.

ويزعم أنه شاك، وشاك في أنه شاك، وهلم جرا «هلم» كلمة دعوة إلى شيء، تقول: هلم يا رجل، وكذلك الاثنين والجمع والمؤنث والمذكر موحد، وهذه الكلمة تستعمل بمعنى دعاء هذا المخاطب، كقولك: هلم إلي، أي ادن مني وتعال. وهم اللاأدرية رد المصنف هذا المذهب بقوله: «والعلم بها متحقق»، والفرق بين المذاهب الثلاثة: أن الأول نفي الحقائق، والثاني نفي الثبوت، لا مع قطع النظر عن الاعتقادات، فقوله: «ثبوتها» بتبعية الاعتقادات، والثالث نفي لثبوتها وعدم ثبوتها.

لنا تحقيقا نصب على التمييز من النسبة في «لنا»، وكذا «إلزاما» بعده. أنا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الأشياء بالعيان أي بإحدى الحواس الظاهرة، وهو الموجودات الخارجية، كحرارة النار وبرودة الماء، وبعضها بالبيان أي بالدليل العقلي، وهو الأمور العقلية، فثبت المطلوب الذي هو ثبوت حقائق الأشياء، وتحقق العلم بتلك الحقائق.

وإلزاما معطوف على «تحقيقا» أنه إن لم يتحقق نفي الأشياء فقد ثبتت أي الأشياء، وإلا لزم ارتفاع النقيضين، وهو محال. وإن تحقق أي إن تحقق نفي الأشياء والنفي والواو للحال حقيقة من الحقائق فثبت المطلوب؛ لكونه أي لكون النفي نوعا من الحكم والحكم قسم من العلم؛ لكونه تصديقا، والعلم قسم من الكيفيات النفسانية، وهو قسم من مطلق الكيف الذي هو قسم من العرض الذي هو قسم من الممكن الذي هو قسم من الوجود، وهذا معنى قولهم: لأن في نفيها ثبوتا، أي في نفي حقائق الأشياء ثبوتها.

فقد ثبت شيء من الحقائق، فلم يصح نفيها على الإطلاق. ولا يخفى أنه أي الإلزام إنما يتم على العنادية؛ لأن الثانية تقول: تحقق النفي بحسب اعتقادنا لا في نفس الأمر، والثالثة تقول: لا أدري تحقق النفي ولا عدم تحققه، ولذا قال الشارح: ولا يخفى أنه إنما يتم على العنادية، وهكذا الاستدلال بثبوت بعض الأشياء بالبيان أو العيان. لا يقال: لا يتم شيء من الاستدلال والإلزام على العنادية أيضا؛ إذ ليس شيء من مفهوماتهما متحققة ومعلومة عندهم، فكيف يقومان عليهم؟ لأنا نقول: إن تحقق علم نفي معلوميتها فقد تحقق النفي، وهو شيء، وإن لم يتحقق ذلك كان مذهب اللاأدرية لا مذهب العنادية، بل الاستدلال من طرفهم لا يكاد يصح؛ لأنه لا حقيقة معلومة عندهم أجمعين حتى يثبت مدعاهم، فاستدلالهم يناقض مذهبهم.

قالوا أي السوفسطائية الضروريات منها: حسيات، والحس قد يغلط كثيرا؛ لأنه لو اعتبر حكم الحس فلا يخلو إما في الكليات، أو في الجزئيات، وكلاهما باطلان، أما الأول فلأن الحس لا يدرك الكليات فضلا عن الحكم عليها، بل مدرك الكليات هو العقل، وأما =

[ساقط في نسخة] [وفي نسخة: «يقع»]
كالأحول يرى الواحد اثنين، والصفراويّ قد يجد الحُلْوَ مُرًّا. ومنها: بديهيات، وقد تقع فيها اختلافات،
من غلب عليه مُرة الصفراء أي في بعضها

وتعرض بها شبه يفتقر في حلها إلى أنظار دقيقة، والنظريات فرع الضروريات، ففسادها
[ساقط في نسخة]

فسادها، ولهذا كثر فيها اختلاف العقلاء.

قلنا: غلط الحس في البعض لأسباب جزئية لا ينافي الجزم بالبعض بانتفاء أسباب الغلط.

والاختلاف في البديهي لعدم الإلف أو لخفاء في التصور لا ينافي البداهة.
مبتدأ [وفي نسخة: «الخفاء»] خبر

[وفي نسخة: «الاختلافات»] [وفي نسخة: «لا ينافي»]
وكثرة الاختلاف لفساد الأنظار لا تنافي حقية بعض النظريات.
جواب عما أوردوه على فساد النظريات وإن لم يثبت حقية جميعها القريبة الجلاء

= الثاني فلأن الحس يغلط في الجزئيات؛ فإنا نرى الصغير في نفس الأمر كبيرا، كالنار البعيدة في الظلمة وكالعنب في الماء يرى كالإجاصة، ونرى الكبير في نفس الأمر صغيرا كالأشباح، ونرى الواحد كثيرا كالقمر إذا نظرنا إليه مع غمز إحدى العينين، ونرى المعدوم -كالسراب- موجودا، وغير ذلك، فيكون حكم الحس في أي جزء كان في معرض الغلط، ولا يكون مقبولا معتبرا. كالأحول يرى الواحد اثنين أي الذي يقصد الحول تكلفا، وأما الأحول الفطري فقلما يرى الواحد اثنين؛ لاعتياده بالوقوف على الصواب. والصفراوي يجد الحلو مرا.

ومنها أي من الضروريات بديهيات، وقد يقع فيها أي البديهيات اختلافات، وتعرض شبه يفتقر في حلها أي الشبه إلى أنظار دقيقة أي البديهيات لو كانت ثابتة لما اختلف فيها الآراء والأفكار، واللازم منتف، وكذا الملزوم، يعني أن كل قضايا يدعي صاحبها البديهية، ومخالفها ينكرها، فيعرض فيه شبه، فإذا وقع الاشتباه يحتاج في حله إلى أنظار دقيقة من الطرفين، مثلا يدعي المعتزلة بديهية حسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار، وأنكره الأشاعرة والحكماء. والنظريات فرع الضروريات ففسادها أي الضروريات فسادها أي النظريات. ولهذا أي لأجل أن النظريات فرع الضروريات كثر فيها أي النظريات اختلاف العقلاء. قلنا: غلط الحس في البعض لأسباب جزئية، لا ينافي الجزم بالبعض بانتفاء أسباب الغلط كما في قولنا: الشمس مضيئة، والنار حارة، والماء بارد.

واعلم أن شيوخ الحكماء كالأفلاطون وغيره أنكروا الحسيات واعترفوا بالبديهيات، قالوا: إنا نرى الظل ساكنا وهو متحرك، ونورا دائرا من النار وهي شعلة دوارة، ونرى الثلج أبيض وهو شفاف، فإذا غلط الحس السليم في أمثالها كان متهما لا يقبل إدراكه في الحسيات. أجيب بأن غلط الحس في البعض لأسباب جزئية لا ينافي الجزم بالبعض الآخر؛ لانتفاء سبب الغلط فيه. اعترض بأن أسباب الغلط غير محصورة، فلعل الكاغذ مثلا لم يكن أبيض بسبب خفي فيه، فلا بد من بيان حصر الأسباب ثم نفيها، ولو بين ذلك كان بأنظار دقيقة، فلا يكون بديهيا. رُد عليهم بأن حكم العقل لما كان متهما في الحسي كان متهما في العقلي، فاعترافهم بالعقلي دون الحسي باطل. ولو قيل: بديهة العقل تشهد في العقلي بعدم غلطه. قلنا: بديهته تشهد أيضا عدم غلطه في الحسي، فلا قدح فيه.

والاختلاف في البديهي هذا جواب عن قوله: «ومنها بديهيات، وقد يقع فيها اختلافات» لعدم الإلف أو الخفاء في التصور لا ينافي البداهة. وكثرة الاختلافات جواب عن قوله: «والنظريات فرع الضروريات، ففسادها فسادها» لفساد الأنظار لا ينافي حقية بعض النظريات.

والحق أنه لا طريق إلى المناظرة معهم، خصوصًا مع اللاأدرية؛ لأنهم لا يعترفون بمعلوم؛
أي مع جميع الثلاثة منهم
ليثبت به مجهول، بل الطريق تعذيبهم بالنار؛ ليعترفوا أو يحترقوا.
ولا بحث إلا به بالنار

و«سُوفَسطا» اسم للحكمة المموَّهة والعلم المزخْرَف؛ لأن «سُوفَا» معناه: العلم والحكمة،
زراندوو المزين بالزينة الظاهرة الفاسدة الباطن
و«أَسطا» معناه: المزخرف والغلط، ومنه اشتقت «السَّفْسَطَة»، كما اشتقت «الفلسفة» من
والفساد الباطن بالاختصار
بمعنى الحكمة
«فَيلاسُوفا»، أي محب الحكمة.
بمعنى المحب

وأسباب العلم وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به، أي يتضح ويظهر ما يُذكر
وحلت بالوجود الرابطي
ويُمكن أن يعبر عنه، ....
بالإمكان العام

والحق أنه لا طريق إلى المناظرة معهم خصوصا اللاأدرية؛ لأنهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت به أي بمعلوم مجهول، بل الطريق تعذيبهم بالنار؛ ليعترفوا أو يحترقوا. قيل: هذا وارد على من أنكر الحقائق كلها، لا على من أنكر الحسيات فقط؛ لأنهم لم يدعوا غلط الحس في كل شيء، بل لما وجدوا غلطه في صور كثيرة: اتهموه فلم يجعلوه طريقا لليقين. فإن قلت: الغلط في الحسيات يستلزم الغلط في العقليات؛ لأنها مبادئها، فلا يقين.

قلت: الاستلزام ممنوع؛ فإنك إذا أبصرت ظلا أحسسته ساكنا، ثم أبصرته في موضع آخر ساكنا كذلك: أيقنت منهما بأنه متحرك، وهذا يقين حصل من الغلطين، لا من جهة غلطه؛ فإن الحس يتميزه في الموضعين ليس بغلط، بل الغلط في زعمه ساكنا، والحق أن احتمال سبب الغلط لا يقدح في إدراك الحواس، بل يقدح في العلم بكونه إدراكا حقا، وهو مدفوع بأن نظام العالم ترتيب الواجب الحكيم الذي أودع في كل نوع مصلحة لم يتخلف عنه، فلما كانت فطرة الحواس للإدراك: كان أكثر إدراكه سالما عن سبب الغلط.

و«سوفسطا» اسم للحكمة المموهة والعلم المزخرف وهي التي يكون ظاهرها محلى بصورة الصدق والحق، وباطنها باطلة وكاذبة. لأن «سوفا» معناه العلم والحكمة، و«أسطا» معناه المزخرف، أي المزين بالباطل. والغلط باطنه، ومنه اشتقت السفسطة استعملت في إقامة الأدلة على نفي ما علم تحققه بالضرورة، كما اشتقت «الفلسفة» من «فيلاسوفا» أي محب الحكمة.

وأسباب العلم أي أسباب حصول العلم بحذف المضاف، والسبب هو لغة: ما يتوصل به إلى الشيء، واصطلاحا: ما يكون طريقا إلى الحكم من غير تأثير. وهو صفة يتجلى بها أي بالصفة المذكور لمن قامت هي أي الصفة به الضمير في «به» راجع إلى «من»، وهذا التعريف لأبي منصور الماتريدي، أي يتضح ويظهر ما يذكر ويمكن أن يعبر عنه الضمير في «عنه» راجع إلى «ما»، و«ما» عبارة عن المعلوم. قوله: «ويمكن» معطوف على «يذكر»، وكلاهما -أي «يذكر» و«يمكن»- تفسير للمذكور، و«يتضح» و«يظهر» تفسير لقوله: «يتجلى»، قيد بالمذكور؛ ليندرج تحته الموجود والمعدوم والمستحيل، فيرد عليه: كم من معلوم يحصل بالفكر، فلا يحتاج إلى الذكر، فأشار إلى جوابه بقوله: «ويمكن أن يعبر عنه» أي من شأنه أن يذكر ويعبر عنه، فالشيء الذي غير مذكور يمكن أن يذكر، الذُّكر بالضم: بالقلب، وبالكسر: باللسان. قوله: «المذكور» من «الذكر» بالكسر ههنا؛ لأنه لو أخذ من «الذكر» بالضم لم يحتج إلى هذا =

موجودًا كان أو معدومًا، فيشمل إدراكَ الحواس، وإدراكَ العقل من التصورات والتصديقات
في الخارج أو الذهن — هذا التعريف — الظاهرة؛ إذ لا يقولون بالباطنة — المفردات — أي القضايا

اليقينية وغير اليقينية، بخلاف قولهم: «صفة توجب تمييزًا لا يحتمل النقيض»؛ ....
من الظنيات والجهليات[٧] — بانجلائها[٦] — أي لا يحتمل الصفة باعتبار التمييز الكامل

= التأويل، لكنه بمعنى المعلوم، فذكره في تعريف العلم تكلف.

اعلم أن العلماء اختلفوا في العلم المطلق على مذاهب ثلاثة، **المذهب الأول**: أنه ضروري لا يحتاج إلى التعريف، واختاره الإمام فخر الدين الرازي رحمه الله لدليلين: **الأول**: أن كل أحد يعلم نفسه بالضرورة أنه موجود، وهذا العلم علم خاص متعلق بمعلوم خاص، وهو وجوده، والعلم المطلق جزء منه؛ لأن المطلق ذاتي للمقيد، والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل، فإذا حصل العلم الخاص الذي هو الكل لكل أحد بالضرورة: كان العلم المطلق سابقا عليه، والسابق على الضروري أولى بأن يكون ضروريا، فيكون العلم المطلق ضروريا، وهو المطلوب. **والدليل الثاني**: هو أن يقال: لو كان العلم المطلق كسبيا معرفا فإما أن يعرف بنفسه، وهو محال جزما، أو بغيره، وهو أيضا محال؛ لأن غير العلم إنما يعلم بالعلم، فلو علم العلم بالغير لزم الدور؛ لتوقف معلومية كل واحد منهما على معلومية الآخر، وإنه محال.

ويمكن أن يجاب عن هذين الدليلين، أما الجواب عن الدليل الأول فهو أن يقال: لا نسلم أن تصور ذلك العلم الجزئي ضروري، بل الضروري حصول ذلك العلم الجزئي المتعلق بوجوده، وذلك الحصول غير تصوره وغير مستلزم إياه؛ لأن كثيرا ما يحصل لنا العلوم الجزئية المتعلقة بالمعلومات المخصوصة ولا نتصور شيئا من تلك العلوم، فإذا لم يكن العلم الجزئي المتعلق بوجوده متصورا: لا يلزم تصور العلم المطلق فضلا عن أن يكون ضروريا، ولئن سلمنا أن ذلك العلم الجزئي ضروري، لكن لا نسلم أن يلزم منه أن يكون ذلك العلم المطلق ضروريا، وإنما يلزم أن لو كان العلم المطلق ذاتيا للعلم الجزئي، وهو غير معلوم لنا. وأما الجواب عن الدليل الثاني فهو أن يقال: إنا نختار أن العلم معروف بغيره، ولكن لا نسلم لزوم الدور؛ فإن غير العلم إنما يعلم بحصول علم جزئي متعلق به لا بتصور حقيقة العلم المطلق، فلا دور أصلا؛ لأن تصور العلم موقوف على تصور الغير، وتصور الغير يكون موقوفا على حصول العلم لا على تصوره، وحصول الشيء غير تصوره.

والمذهب الثاني: أنه نظري لكن لا يمكن تعريفه، واختاره إمام الحرمين والإمام الغزالي، واستدلا عليه بالدليل الثاني للإمام فخر الدين الرازي.

والمذهب الثالث: أنه نظري يمكن تعريفه، لكن اختلفوا في تعريفه.

موجودا كان أو معدوما كالشيء الذي يدرك بالعقل ولا وجود له في الخارج، فيشمل إدراك الحواس وإدراك العقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية، بخلاف قولهم: صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض يحتمل شيئين، أحدهما: أن يكون هناك نقيض لا يحتمله، والثاني: أن لا يكون هناك نقيض، يصدق عليه أيضا أن يقال: لا يحتمل النقيض.

اعلم أن هذا التعريف مختار عند العلماء؛ لتناوله التصور والتصديق اليقيني دون غيره، بخلاف التعريف الأول؛ فإنه يتناول التصديق الغير اليقيني أيضا، فيكون الحد الثاني مانعا دون الأول، ومعنى هذا التعريف: أن العلم صفة -أي أمر قائم بغيره- توجب تلك الصفة لمحلها وموصوفها الذي هو العالم تمييزا لمدركاته عما عداها لا يحتمل النقيض، أي لا يحتمل متعلق ذلك التمييز الذي هو المعلوم نقيض ذلك التمييز، أي توجب كون محلها مميزا بكسر الياء.

فقوله: «صفة» جنس شامل لجميع الأمور القائمة بالغير، وقوله: «توجب تمييزا» يخرج عن هذا الحد ما عدا الإدراكات من =

فإنهٍ وإن كان شاملا لإدراك الحواس، بناءً على عدَم التقييد بالمعاني، وللتصورات، بناءً على أنها

إضافة إلى الآلة لا إلى المدرك   في التمييز   المختصة بإدراك العقل   عطف على قوله: «لإدراك»

لا نقائض لها على ما زعموا، لكنه لا يشمل غير اليقينيات من التصديقات، هذا. ولكن ينبغي أن يحمل

اصطلاحا   فيه إشارة إلى ضعفه   في هذا التعريف أيضا

التجلي على الانكشاف التام الذي لا يشمل الظن؛ لأن العلم عندهم مقابل للظن.

بلا ظلمة التردد   صفة كاشفة   لأنه مع توهم الخلاف

= الصفات النفسانية كالشجاعة والجبن وغيرهما، ومن الصفات الجسمانية كالسواد والبياض وغيرهما مثلا، فإن هذه الصفات توجب لمحلها تمييزا، أي توجب كون محلها مميزا -بفتح الياء- لا مميزا -بكسر الياء- ضرورة أن الشجاعة تميز الشجاع عن الجبان، وكذا السواد يميز الأسود عن الأبيض، وأما العلم فيوجب تمييز العالم عن الجاهل، ويوجب أيضا له تمييزا لمدركاته عن غيرها.

وقوله: «لا يحتمل النقيض» يخرج عن ذلك الحد الظن والشك والوهم؛ فإن متعلق التمييز الحاصل لكل واحد منها يحتمل نقيضه، وكذا يخرج الجهل المركب؛ لاحتمال أن يطلع صاحبه في المستقبل على ما هو الواقع، فيزول عنه ما حكم من الإيجاب والسلب إلى نقيضه، وكذا يخرج التقليد؛ لأنه يزول بالتشكيك. وحاصل هذا الحد أن العلم صفة قائمة بمحل متعلقة بشيء توجب تلك الصفة إيجابا عاديا كون محلها مميزا للمتعلق تمييزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التمييز، فلا بد من اعتبار المحل الذي هو العالم؛ لأن التمييز المتفرع على تلك الصفة إنما هو له لا للصفة، ولا شك أن تمييزه إنما هو بشيء يتعلق به الصفة والتمييز، وذلك الشيء هو المعلوم الذي لا يحتمل نقيضه، أي ذلك التمييز.

فإنه وإن كان شاملا لإدراك الحواس بناء على عدم التقييد بالمعاني، يعني قيد بعضهم هذا التعريف بالمعاني وقال: العلم صفة توجب تمييزا بين المعاني لا يحتمل النقيض، فحينئذ لا يشمل هذا التعريف إدراك الحواس؛ لأن المدرَك بالحواس هو الصورة لا غير، والذي ترك القيد فقد أحسن، ولذا اختاره الشارح رحمه الله.

وللتصورات أي شامل للتصورات. بناء على أنها لا نقائض لها أي للتصورات على ما زعموا تنبيه على خطأ زعمهم؛ لأن إطلاق النقيض على أطراف القضايا شائع، والحق أنه لا نقائض لها؛ لأن المتناقضين هما المفهومان المتمانعان بذاتهما، ولا تمانع بين التصورات؛ فإن مفهومي «الإنسان» و«اللاإنسان» لا يتمانعان، إلا إذا اعتبر ثبوتهما بشيء، وحينئذ يحصل هناك قضيتان متنافيتان صدقا وكذبا، نحو: زيد إنسان، وزيد ليس بإنسان مثلا، فيكون التناقض بين القضيتين، وكذا باقي التصورات.

فإن قيل: يلزم من هذا أن يكون جميع التصورات مطابقا للواقع، على أن بعضها غير مطابق له. قلنا: لا نسلم أن بعض التصورات غير مطابق للواقع؛ فإن التصور لا يوصف بعدم المطابقة أصلا؛ فإنا إذا رأينا من بعيد شبحا وهو حجر مثلا، وحصل منه في أذهاننا صورة إنسان: فتلك الصورة علم تصوري، والخطأ إنما هو في حكم العقل بأن هذه الصورة لهذا الشبح المرئي، فتكون التصورات كلها مطابقة لما هي تصورات له، موجودا كان أو معدوما، ممكنا أو ممتنعا، وعدم المطابقة في أحكام العقل المقارنة لتلك الصورة، فلا إشكال أيضا، هذا هو المذكور في «شرح المواقف» «والمقاصد». لكنه لا يشمل غير اليقينيات من التصديقات أي كما ينبغي، لا أنه ينبغي أن يشمل.

هذا أي خذ هذا ولكن استدراك عن التعريف الأول ينبغي أن يحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا يشمل الظن؛ لأن العلم عندهم أي عند المتكلمين مقابل للظن. قوله: «لأن العلم إلخ» إشارة إلى جواب ما يقال: إن التجلي أعم من الانكشاف التام، والعام لا يدل على الخاص بإحدى الدلالات الثلاث المعتبرة، فكيف يحمل على الانكشاف التام؟ وحاصل الجواب: أن العلم =

للخلق أي المخلوق من الملَك والإنس والجن، بخلاف علم الخالق تعالى، فإنه لذاته[1]، [وفي نسخة: «للمخلوق»]

لا بسبب من الأسباب، ثلاثةٌ: الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل، بحكم الاستقراء[2]. [وفي نسخة: «السبب»] عن الآفة بالقطع أي القوة العقلية

ووجه الضبط: أن السبب إن كان من خارج فالخبر الصادق، وإلا فإن كان آلة غير مدرِك فالحواس، أما للعالم يشير إلى أنها غير مدركة للعلم الحادث من قواه فذلك السبب هو الخبر إلخ وسيلة للمدرك إلى إدراك شيء [وفي نسخة: «المدرك»]

وإلا فالعقل. بالاستقراء لا بالضرورة، وإلا كان حصرا عقليا

فإن قيل: السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى؛ لأنها بخلقه وإيجاده من غير تأثير أي السبب المؤثر الفاعل للعلم

للحاسة والخبر والعقل. والسبب الظاهري -كالنار للإحراق- هو العقل لا غير. وإنما الحواس أي مماستها في ظاهر التأثير خبر لقوله: «والسبب إلخ»

والأخبار آلات وطرق في الإدراك، والسبب المفضي في الجملة بأن يخلق الله تعالى فينا العلم أي السبب العادي أي من وجه لا بالتأثير أي للعلم

معه بطريق جري العادة -ليشمل المدرك كالعقل، والآلة كالحس، والطريق كالخبر- لا ينحصر في أي بعده ولو بعدية ذاتية أي طريق الإدراك

الثلاثة، بل ههنا أشياء أخر، مثل الوجدان، والحَدْس، والتجربة، ونظر العقل................ المذكورة أي الأسباب العادية المفضية

---

(١) قوله: فإنه لذاته: [بلا علية من غير ذاته، وإنما سببه نفس ذاته على تقدير زيادة العلم عليه.] (٢) قوله: الاستقراء: [والفحص عن مواد جزئياتها.]

= لا يعرف في هذا الفن إلا بالاعتقاد الجازم المطابق للواقع، فإنه قرينة على أن المراد من الانكشاف الانكشاف التام.

للخلق أي للمخلوق من الملك والإنسان والجن خص هذه الثلاث؛ لأنهم أنواع المكلف، وحال غيرهم غير معلوم هل لهم نفوس مجردة تدرك الكلي أم لا؟ بخلاف علم الخالق، فإنه أي علم الخالق لذاته، أي علمه الأزلي لذاته تعالى، وعلمه الإضافي -وهو الانكشاف- بعلمه الأزلي، فضمير «لذاته» له تعالى، لا لعلمه، وإلا لكان علمه واجبا لذاته، ولم يقله أحد.

لا لسبب من الأسباب. ثلاثة: الحواس السليمة، والخبر الصادق، والعقل بحكم الاستقراء، ووجه الضبط: أن السبب أي السبب الذي يحصل به العلم إن كان من خارج أي من خارج عن ذات المدرك فالخبر الصادق، وإلا أي وإن لم يكن خارجا فإن كان أي السبب آلة غير المدرك «غير» منصوب صفة «آلة» فالحواس، وإلا أي وإن لم يكن آلة فالعقل هذا على قول من قال: إن المدرك للكليات والجزئيات هو العقل، لكن أحدهما بواسطة الآلات دون الآخر، لا على قول من قال: إن المدرك للكليات هو العقل، ومدرك الجزئيات هو الحواس.

فإن قيل: السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى أي إن أريد السبب الحقيقي، فهو واحد لا غير، وهو الله تعالى؛ لأنها أي العلوم بخلقه أي الله وإيجاده من غير تأثير للحاسة والخبر والعقل، والسبب الظاهري أعني ما يكون سببا بالنسبة إلى ظاهر الحال، كالنار للإحراق هو العقل لا غير، وإنما الحواس والأخبار آلات وطرق في الإدراك أي الحواس آلات والأخبار طرق، والسبب المفضي إليه في الجملة بأن يخلق الله تعالى فينا العلم معه أي مع السبب المفضي بطريق جري العادة أي لا بكونه موجدا -ليشمل المدرك كالعقل، والآلة كالحس، والطريق كالخبر- لا ينحصر في الثلاثة، بل ههنا أشياء أخر مثل الوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل =

بمعنى ترتيب المبادئ والمقدمات.

إشارة إلى ما اختاره المتأخرون من معناه

قلنا: هذا على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد، والإعراض عن تدقيقات الفلاسفة؛ فإنهم لما وجدوا بعض الإدراكات حاصلةً عقيب استعمال الحواس الظاهرة التي لا شك فيها، سواء كانت من ذوي العقول أو غيرهم: جعلوا الحواس أحد الأسباب، ولما كان معظم المعلومات الدينية مستفادًا من الخبر الصادق: جعلوه سببًا آخر.

أي هذا الحصر والتقسيم — الأصلية — روگردانى — أي في وجودها — الخمس — لأحد من أهل الإسلام والخواص والعوام — للعلم — من الحيوانات — [وفي نسخة بعده: «برأسها»] — من الأحكام الشرعية: الاعتقادية والفرعية — بالتواتر وإخبار الرسول ﷺ — [وفي نسخة بعده: «له»]

ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة المسماة بالحس المشترك والخيال والوهم وغير ذلك، .....

بالأدلة المعتمد عليها — الخمس — هي آلة الصور المدركة بالحواس الظاهرة — [قوله: «والخيال» ساقط في نسخة] هي الخزانة للصور المادية — آلة إدراك المعاني الجزئية في الصور — كالمتصرفة

= بمعنى ترتيب المبادئ والمقدمات، فعلى كل التقادير الثلاثة لا يكون قول المصنف: «وأسباب العلم ثلاثة إلخ» صحيحا.

قلنا: هذا أي كون الأسباب ثلاثة على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد حاصل هذا الجواب: هو اختيار القسم الثالث من أقسام الترديد المذكور، وهو أن مراد المصنف من السبب في قوله: «وأسباب العلم ثلاثة» هو السبب المفضي إلى العلم في الجملة، ولكن انحصاره في الثلاثة المذكورة ليس على سبيل الحقيقة، بل على عادة المشايخ، أي أهل الحق. والإعراض عن تدقيقات الفلاسفة أي عن تدقيقاتهم المبنية على أصولهم الفاسدة، وإلا فالمتكلمون أحق بالتدقيق منهم. فإنهم أي المشايخ لما وجدوا بعض الإدراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس الظاهرة التي لا شك فيها أي لا شك في أن الحواس الخمس الظاهرة ثابتة في الوجود، سواء كانت من ذوي العقول، أو غيرهم كالفرس؛ لأن علم المحسوسات حاصل للحيوانات العجم. جعلوا الحواس أحد الأسباب برأسها، ولما كان معظم المعلومات الدينية نحو الصلاة والزكاة والصوم والحج وغيرها من الفرائض مستفادًا من الخبر الصادق وإن كان داخلا في إدراك الحواس؛ لكون طريقه السمع جعلوه أي الخبر الصادق سببًا آخر له. ولما لم يثبت عندهم أي عند المشايخ الحواس الباطنة المسماة بالحس المشترك والوهم وغير ذلك كالخيال والمتصرفة والحافظة.

فإن قيل: لم لم يثبت عند المشايخ الحواس الخمس الباطنة؟ قلنا: لأن دلائل الحكماء على إثبات تلك الحواس لم تتم عند المشايخ، ولم يكن عندهم دلائل شافية لإثباتها، فأعرض المشايخ عنها ولم يشتغلوا في إثباتها. أما بيان عدم تمام أدلة الحكماء على إثباتها فإن الحكماء استدلوا على وجود الحس المشترك، وهو قوة في الدماغ تدرك جميع ما تدركه الحواس بعد غيبة المادة، فكأنها حوض ينصب فيه العيون الخمسة، فالمدرك ليس هو العقل؛ لأنه لا يدرك الجزئيات، ولا إحدى الحواس الظاهرة؛ لأن كل واحد من تلك الحواس الظاهرة لا يحضر عندها إلا نوع مدركاته دون غيره، فلا بد من قوة أخرى يحضر عندها جميع تلك الأنواع. وهذا الدليل غير تام؛ لجواز أن يكون المدرك هو العقل بواسطة الحواس الظاهرة.

واستدلوا على ثبوت الخيال بأن يقال: إن للصور المحسوسات قبولًا وحفظًا، وهما فعلان مختلفان، فلا بد لهما من مبدأين متغايرين؛ لما تقرر عند الحكماء أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، ومبدأ القبول هو الحس المشترك، ومبدأ الحفظ هو الخيال. وهذا الدليل أيضًا لا يتم؛ لأنا لا نسلم أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد؛ لجواز أن يصدر أكثر من واحد بواسطة شرطين مختلفين، كالأرض مثلًا: تقبل الشكل بمادتها، وتحفظ بصورتها، فيجوز أن يكون القبول والحفظ معًا في قوة واحدة بحسب شرطين متغايرين.

أي أقسامها ومباحثها
ولم يتعلق لهم غَرَض بتفاصيل الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات، وكان مرجع
أي في العقائد والشرائع عاديا لا مؤثرا
الكل إلى العقل: جعلوه سببًا ثالثًا يفضي إلى العلم بمجرد التفات، أو بانضمام حدس، أو تجربة،
جواب قوله: «لما لم يثبت إلخ» أي التعقل
أو ترتيب مقدمات، فجعلوا السبب في العلم بأن لنا جوعًا وعطَشًا، وأن الكل أعظم من الجزء،
في النظريات أي كلّ كلٍّ أعظم من الجزء
وأن نور القمر مستفاد من الشمس، وأن السقمونيا مسهل، وأن العالم حادث، هو العقلَ، وإن
أي ناشئ مأخوذ للصفراء بتجارب مرة بعد أخرى يحصل من مقدمات كثيرة
كان في البعض باستعانة من الحس.

واستدلوا على ثبوت الوهم بأن يقال: إن الوهم قوة في الدماغ تدرك المعاني الجزئية، كصداقة زيد وعداوة عمرو مثلًا، والمدرك لتلك المعاني الجزئية ليس هو العقل؛ لأنه لا يدرك الجزئيات إلا بواسطة الآلة، ولا يجوز أن يكون تلك الآلة إحدى الحواس الظاهرة؛ لأنها إنما تدرك الصور الجزئية دون المعاني الجزئية، وليس هو إحدى الحواس الظاهرة؛ لأنها لا تدرك المعاني الجزئية بل تدرك الصور الجزئية، فيكون المدرك لتلك المعاني الجزئية قوة أخرى فينا، وهو الوهم. وهذا الدليل أيضًا لا يتم؛ لأنه لما جاز أن يكون القوة الواحدة -كالحس المشترك مثلا- آلة لإدراك أنواع المحسوسات: لِمَ لا يجوز أن يكون آلة لإدراك معانيها أيضًا؟ فلا بد لك من دليل!

واستدلوا على وجود الحافظة بأن للمعاني الجزئية قبولًا وحفظًا، وهما متغايران، فلا بد لهما من مبدأين؛ لما تقرر عندهم أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، ومبدأ قبول المعاني الجزئية هو الوهم، ومبدأ حفظها هو الحافظة. وهذا الدليل غير تام أيضًا؛ لجواز أن يصدر عن الواحد أكثر من واحد بحسب شرطين متغايرين.

واستدلوا على وجود المتصرفة بأن يقال: إنا نجمع بين تصورين تارة، كما نتصور إنسانًا ذا رأسين، ونفصل بينهما تارة أخرى، كما نتصور إنسانًا عديم الرأس، وكذلك بين المعاني الجزئية، وليس المتصرف هو العقل؛ لعدم تصور الجزئيات عنده، ولا الحس الظاهر؛ لأنه لا يدرك المعاني، والتصرف إنما يكون بعد الإدراك، فيكون فينا قوة أخرى متصرفة فيها. وهذا الدليل أيضًا غير تام؛ لجواز أن يكون المتصرف هو العقل بواسطة الآلة، هذا هو المذكور في «شرح المقاصد».

ولم يتعلق لهم أي للمشايخ غرض بتفاصيل الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات؛ لأن كل واحد من الحدس والتجربة والنظر من آثار العقل، وليس من الأسباب المستقلة الوجود، بخلاف الحواس الظاهرة؛ فإنها مستقلة الوجود وإن لم تستقل في الإدراك. وكان مرجع الكل أي كل العلوم الحاصلة بالحواس الباطنة والتجربة والبديهية إلى العقل، جعلوه أي العقل سببا ثالثا يفضي صفة «ثالثا» إلى العلم بمجرد التفات أو بانضمام حدس أو تجربة أو ترتيب مقدمات، فجعلوا السبب في العلم بأن لنا جوعا وعطشا هو من الوجدانيات، وهو ما يدركه الوهم. وأن الكل أعظم من الجزء مثال للأوليات، وأن نور القمر مستفاد من الشمس مثال للحدس، وأن السقمونيا مسهل مثال للتجربة. والفرق بين الحدس والتجربة: أن مشاهدة الحس مرة أو مرتين كافية في الحدس، لا في التجربة، بل لا بد فيه من المشاهدة مرارا كثيرة، وأيضا: بأن السبب في التجربي معلوم السببية، مجهول الماهية، وفي الحدسي معلوم كلاهما. وأن العالم حادث مثال لترتيب المقدمات هو العقل مفعول ثان لـ«جعلوا»، العقل في الأصل: الحبس، سمي به الإدراك الإنساني؛ لحبسه عما يقبحه ونقله على ما يحسن. وإن كان في البعض باستعانة من الحس.

فالحواس جمع «حاسة» بمعنى القوة الحاسة، خمس بمعنى أن العقل حاكم بالضرورة

فالموصوف محذوف — أي بالبداهة بلا نظر

بوجودها. وأما الحواس الباطنة التي تثبتها الفلاسفة فلا تتم دلائلها على الأصول الإسلامية.

في الحيوان الصحيح في الأكثر — [وفي نسخة: «يثبتها»] بأدلتهم — أي أدلة وجودها — المعتبرة في علم الكلام

السمع وهي قوة مودَعة في العصَب المفروش في مقعر الصماخ، تدرَك بها الأصوات بطريق

قدمه لأن عامة الأمور الإسلامية سمعيات — المنبسط — أي داخله — سوراخ گوش — وكيفياتها من الحروف

وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت إلى الصماخ، بمعنى أن الله تعالى يخلق الإدراك في النفس

بالتموج — هي الحروف — بعادته — للسامع

عند ذلك.

الوصول

فالحواس جمع حاسة بمعنى القوة الحاسة أي لا بمعنى السمع الذي هو الأذن، والبصر الذي هو العين، ولا بمعنى المصدر الذي هو فعل المتكلم، والدليل عليه قول الشارح في تعريفاتها: «وهي قوة». خمس بمعنى أن العقل حاكم بالضرورة بوجودها أي الحواس، وأما الحواس الباطنة التي يثبتها الفلاسفة فلا تتم دلائلها أي الفلاسفة على الأصول الإسلامية.

السمع وهي قوة مودَعة أي موضوعة في العصب أي الذي فيه هواء محض كالطبل. المفروش في مقعر الصماخ، تدرَك بها أي بالقوة الأصوات هي كيفية الهواء عند تموجه، والحروف هي كيفية الصوت مسموعة معه، وأما كون الصوت ملائما أو منافرا فمدرك بالوجدان لا بالسمع. بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت أي بكيفية هي الصوت، إلى الصماخ «إلى» متعلق بـ«وصول». خلاصة الكلام: أن سبب حصول السمع هو أنه إذا حدث صوت في موضع من المواضع يتكيف الهواء الحاصل في ذلك الموضع –لكونه لطيفا– بكيفية ذلك الصوت من الحدة والثقل، ثم يتكيف بها الهواء المجاور لذلك الهواء، ثم المجاور بالمجاور إلى حد ما بحسب شدة الصوت وضعفه، فالسامع الذي يقع في تلك المسافة يسمع ذلك الصوت بلا خلاف، وأما السامع الخارج عن تلك المسافة بدون وصول ذلك الهواء إليه هل يسمع ذلك الصوت أم لا؟ ففيه خلاف فيما بينهم، فقالت الفلاسفة: لا، وتابعهم النظام من المعتزلة، وقال المتأخرون من حكماء الإسلام: نعم، والحق هو هذا المذهب الثاني دون الأول بثلاثة أوجه:

الوجه الأول: هو أنا ندرك أن صوت المؤذن عند هبوب الرياح يميل من جهتنا إلى خلافها، وذلك ضروري يعرفه كل أحد، ومن المعلوم بالضرورة أن ذلك الهواء الحاصل بذلك الصوت لا يصل إلى صماخنا؛ إذ نحن في موضع لا ريح فيه. والوجه الثاني: أنه لو فرض بيت لا فرجة له يسمع الصوت من داخله لا من خارجه ولا وصول هواء فيه، حتى نقل عن بعض الكمل أنه يسمع أصوات الأفلاك ولا هواء فيها. والوجه الثالث: هو أنا ندرك جهة الصوت، وذلك دليل على أن الصوت قبل وصول الهواء الحاصل بذلك الصوت إلى الصماخ يدرك؛ إذ لو لم ندركه إلا عند الوصول لما أدركنا جهته كما في اللمس، واللازم باطل، وكذا الملزوم.

واستدل الفلاسفة على مذهبهم بوجهين، الوجه الأول: هو أن الصوت عند هبوب الرياح لا يسمعه من كان الهبوب من جهته، وذلك لأن الهبوب منعه من الوصول إلى الصماخ، وفيه نظر؛ لجواز أن يكون عدم السماع لبعد الصوت من حد الإدراك؛ لأن الإدراك من البعد لا بد وأن يكون له حد كما في الأبصار، فإذا جاوز المدرك ذلك الحد لا يدرك. والوجه الثاني: هو أنا ندرك ضرب الخشبة بالفأس في الصحراء قبل سماع الصوت، وذلك لانعدام وصول الهواء الحاصل إلى الصماخ، فإذا وصل سمع، وفيه نظر؛ لجواز أن يكون عدم السماع لبعد الصوت.

بمعنى أن الله تعالى يخلق الإدراك في النفس عند ذلك أي عند الوصول، يعني أن الله تعالى يخلق إدراك تلك الأصوات بطريق =

[وفي نسخة: «القوة المودعة»] [وفي نسخة: «فيتأديان»]

والبصر وهي قوة مودَعة في العصبتين المُجوَّفتين اللتين تتلاقيان ثم تفترقان، فتَأَدّيان إلى العينين، تدرك بها الأضواء والألوان والأشكال، والمقادير والحركات، والحسن والقبح، وغير ذلك مما يخلق الله تعالى إدراكها في النفس عند استعمال العبد تلك القوة.

أنث الضمير باعتبار الخبر — مملو جوفهما بالروح الباصرة الآتية من مقدم الدماغ — أي تصلان — أي مقلتيهما

والشم وهي قوة مودَعة في الزائدتين النابتتين في مقدم الدماغ، الشبيهتين بحَلَمتي الثدي، تدرك بها الروائح بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة إلى الخيشوم.

[وفي نسخة: «من»]

والذوق وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جِرم اللسان، يدرك بها الطعوم بمخالَطة الرطوبة اللعابية التي في الفم بالمطعوم، ووُصولها إلى العصب.

= جري العادة عند المتكلمين عند وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت إلى الصماخ، لا بمعنى أن ذلك الوصول علة تامة لذلك الإدراك، وبطريق الإيجاب عند الحكيم، وبطريق التوليد عند المعتزلة.

والبصر وهي القوة المودَعة في العصبتين المُجوَّفتين اللتين يبتدآن من غور البطنين المقدمين من الدماغ، فيمتد أحدهما من اليمين إلى اليسار، والآخر بالعكس، تتلاقيان بحيث يصير الملتقى مجمع النورين ثم يضيء ثم تفترقان، فيتأدَّيان إلى العينين، تدرك بها أي بالقوة الأضواء والألوان والأشكال، والمقادير أي الطول والعرض والعمق، فعصبة اليمين ترجع إلى اليمين، وعصبة اليسار ترجع إلى اليسار، فعلى هذا يكون كهيئة دالين يكون محدب كل منهما إلى محدب الآخر، لا كهيئة الصليب وإن كان في الظاهر كذلك. والحركات أي الحس إذا شاهد الجسم في مكانين أدرك فيه العقل الحركة، فلا يرد أن الكون من الأعراض النسبية لا يدرك بالحس والحسن والقبح، وغير ذلك مما يخلق الله تعالى إدراكها أي إدراك الأضواء والألوان إلخ في النفس عند استعمال العبد تلك القوة وشرائط الإبصار ثمانية عند الجمهور، وهي كون المرئي كثيفا؛ لأن اللطيف قد لا يرى كالهواء، وكونه مضيئا بنفسه كالشمس والنار، أو بغيره كالأشياء المستنيرة بالمضيء، وكونه محاذيا للبصر، أو في حكم المحاذاة كالوجه الذي رئي بالمرآة، وقصد البصر إلى الإبصار، وعدم الحجاب، وعدم البعد المفرط.

والشم وهي قوة مودعة في الزائدتين النابتتين من مقدم الدماغ، الشبيهتين بحلمتي الثدي، تدرك بها الروائح بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة إلى الخيشوم «إلى» متعلق بـ«وصول»، يعني أن الله تعالى يخلق إدراك تلك الروائح بطريق جري العادة عند المتكلمين، وبطريق الإيجاب عند الحكيم عند وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة إلى الخيشوم، لا بمعنى أن ذلك الوصول علة تامة بذلك الإدراك.

والذوق وهي قوة منبثة البث: النشر والتفريق في العصب المفروش على جرم اللسان، يدرك بها أي بالقوة الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية التي في الفم بالمطعوم، ووصولها إلى العصب قال السيد: الرطوبة إما أن تتكيف بكيفية الطعم فتصل إلى العصب، فتكون الرطوبة هي المحسوسة في الحقيقة، أو تنتشر بها أجزاء المطعوم فتصل تلك الأجزاء إلى العصب، فتكون الرطوبة مسهلة لوصول =

واللمس وهي قوة منبثة في جميع البدن، تدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
بمعنى البلة بمعنى الجفاف
لا الاصطلاحيان
ونحو ذلك عند التماس والاتصال به.
سودن

وبكل حاسة منها أي من الحواس الخمس يوقف أي يطلع على ما وضعت هي أي
يعني أنه أيضا بمحض خلقه لا باقتضاء نفس ذاته أو استعداده
تلك الحاسة له يعني أن الله تعالى قد خلق كلا من تلك الحواس لإدراك أشياء مخصوصة،
المشار إليه بـ«كل حاسة»
أي طعمه وذوقه ع
كالسمع للأصوات، والذوق للطعام، والشم للروائح، لا يدرَك بها ما يدرَك بالحاسة الأخرى.
أي قوته [وفي نسخة: «للطعوم»] بالفعل

[وفي نسخة بدل قوله: «هل يجوز ذلك»: «هل يجوز أو يمتنع ذلك أم لا؟»] [قوله: «بين العلماء» ساقط في نسخة]
وأما أنه هل يجوز ذلك؟ ففيه خلاف بين العلماء، والحق الجواز؛ لما أن ذلك بمحض خلق الله
بين العلماء الإسلاميين في شِقي الاختلاف
تعالى من غير تأثير للحواس، فلا يمتنع أن يخلق الله عقيب صرف الباصرة إدراك الأصوات مثلًا.
عند العقل واستعمالها أو الروائح

فإن قيل: أليست الذائقة تدرك حلاوة الشيء وحرارته معًا؟ ....
في اللسان كالعسل أو برودته

= المحسوس، لا محسوسة في نفسها.

اعترض عليه بأن أجزاء المطعوم قد اختلطت بالرطوبة على العصب المفروش، فكون الرطوبة محسوسة دون الأجزاء غير معقول، بل الحق أنهما محسوسان معا، وقد تحس الرطوبة بدونها، كلعاب الصفراوي يحس مرارته بلا مرارته. قيل: وصول الرطوبة إلى العمق أسهل من وصول أجزاء المطعوم؛ لكثافتها، فلعلها لم تصل إلى القوة الذائقة، فلم يدركها، فلهذا ذكره السيد بالترديد لا بالقطع بقوله: «الرطوبة إما أن تتكيف إلخ».

واللمس وهي قوة منبثة في جميع البدن أي أكثره؛ فإن بعض الأجزاء ليس فيه قوة اللمس، كالكلية والكبد والطحال والرئة، بل قوة اللمس في أغشيتها فقط، والحكمة في عموم قوة اللمس حفظ البدن عما يتضرر به من الحر والبرد. وعدم اللمس في الأعضاء المذكورة لحكمة ذكرت في المطولات.

تدرك بها أي بتلك القوة الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك عند التماس والاتصال به أي بجميع البدن بمعنى أن الله تعالى يخلق بطريق جري العادة. وإنما قال في الذوق واللمس: «منبثة» ولم يقل: «مودعة» كما قال في غيرهما؛ لأنهما لا يختصان بموضعين مخصوصين كسائرها؛ لانتشار القوة الذائقة على جرم اللسان واللامسة على جميع البدن.

وبكل حاسة منها أي من الحواس الخمس يوقف أي يطلع على ما وضعت هي أي تلك الحاسة له الضمير راجع إلى «ما»، يعني أن الله تعالى قد خلق كلًا من تلك الحواس لإدراك أشياء مخصوصة، كالسمع للأصوات، والذوق للطعوم، والشم للروائح، لا يدرك بها أي بالسمع والذوق والشم ما يدرك بالحاسة الأخرى.

وأما أنه هل يجوز أو يمتنع ذلك؟ أي الإدراك أم لا؟ ففيه خلاف والحق الجواز؛ لما أن ذلك بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للحواس، فلا يمتنع أن يخلق الله تعالى عقيب صرف الباصرة إدراك الأصوات مثلا وإن لم يكن واقعا بالفعل.

فإن قيل: أليست الذائقة تدرك حلاوة الشيء وحرارته معًا؟ هذا السؤال لقوله: «لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الأخرى» =

قلنا: لا، بل الحلاوة تدرك بالذوق، والحرارة باللمس الموجود في الفم واللسان.
منه أي قوته أي قوته فالمحل واحد والقوة متعددة

والخبر الصادق أي المطابق للواقع؛ فإن الخبر كلام يكون لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة،
أي الثاني تفسير للصفة أي الأمر المتقرر من غير اعتبار المعتبر عن النسبة الذهنية الحاكية

فيكون صادقًا، أو لا تطابقه، فيكون كاذبًا. فالصدق والكذب على هذا من أوصاف الخبر.
ذلك الكلام التام فإن كون الكلام كذا صفة له

[وفي نسخة: «ولا»]
وقد يقالان بمعنى الإخبار عن الشيء على ما هو به أو لا على ما هو به، أي الإعلام بنسبة ......
أي يطلقان أيّ شيء كان موجودا أو معدوما للغير

= قلنا: لا، بل الحلاوة تدرك بالذوق، والحرارة باللمس الموجود في الفم واللسان.

والخبر الصادق أي المطابق للواقع طابق الاعتقاد أو لا، فإن الخبر كلام يكون لنسبته خارج أي يكون لنسبة الكلام خارج، أي نسبة خارجية محققة أو مقدرة، ومعنى النسبة الخارجية: أن يقع الخارج ظرفا لنفس النسبة لا لوجودها، فلا يرد أن النسبة من الأمور الاعتبارية يمتنع وجودها في الخارج. تطابقه أي الخارجَ تلك النسبة، فيكون صادقًا، أو لا تطابقه أي النسبةُ الخارجَ، فيكون كاذبًا. فالصدق والكذب على هذا أي على اعتبار المطابقة وعدم المطابقة الواقع من أوصاف الخبر. الكلام منحصر في الخبر والإنشاء؛ لأنه إما أن يكون لنسبة ذلك الكلام أمر خارج عنه ثابت في زمان من الأزمنة تحقيقا أو تقديرا، تطابق تلك النسبة ذلك الأمر الخارج أو لا تطابقه في الثبوت أو الانتفاء، أو لا يكون لها أمر خارج كذلك، فإن كان الأول فالكلام هو الخبر، وإن كان الثاني فالكلام هو الإنشاء. فالمراد من نسبة الكلام تعلق أحد الجزئين بالآخر؛ ليفيد المخاطب فائدة تامة، سواء كانت تلك النسبة إيجابية أو سلبية، كالنسبة الخبرية أو غيرها كالنسبة الإنشائية، والمراد من الأمر الخارج هو النسبة الخارجة عن نفس الكلام من الإيجاب والسلب في نفس الأمر، سواء كانت ثابتة في الواقع أو بحكم العقل بعد تصورها مقدرة الوقوع في الواقع؛ ليدخل فيها ما يحكم العقل بثبوتها أو انتفائها ولم يقع بعد. كـ«بعت» و«أبيع» إذا أردت به الإخبار عن البيع في الماضي أو في الحال أو في المستقبل، فلا بد لهذه الإخبارية من وقوع بيع تحقيقا أو تقديرا خارج عن هذا اللفظ، أي لا يكون هذا اللفظ فقط سببا لحصوله في الخارج، حتى تقصد مطابقة البيع الحاصل من اللفظ لذلك البيع الخارج.

وتحقيقه: أن «بعت هذا الثوب» مثلا لنسبته شيء خارج عن نفس هذا الكلام في الزمان الماضي، وهذا الكلام يعبر عنه، فإن طابقه هذا كان صادقا، وإلا كاذبا، وكذا النسبة في «أبيع هذا الثوب» لنسبته شيء خارج عن نفس هذا الكلام مفروض الوقوع في الزمان المستقبل، وهذا الكلام يعبر عنه، فإن وافقه هذا فصادق، وإلا فكاذب، بخلاف ما إذا أردت به البيع الإنشائي، فإنه يحصل في الحال من اللفظ بنسبة فقط لا خارج له، بل هو إيجاد وطلب لا يعبر عن الواقع في نفس الأمر، والمراد من المطابقة وعدمها اتحاد نسبة الكلام مع نسبة خارجة عنه في الإيجاب والسلب وعدم اتحادهما فيهما، وهي معنى الصدق والكذب، متصف بهما الخبر. فالخبر: هو الكلام الدال على نسبة لها خارج سابق عليها في الواقع أو في العقل، يحتمل أن يصدق باعتباره وأن يكذب باعتباره. والإنشاء: هو كلام اتحد زمان نسبته مع زمان إفادته من غير نسبة أخرى في الواقع أو في العقل.

وقد يقالان أي الصدق والكذب بمعنى الإخبار عن الشيء على ما هو به في الصدق، «هو» عبارة عن الشيء، والضمير في «به» راجع إلى «ما» ولا على ما هو به في الكذب أي الإعلام بنسبة يشير إلى أن المراد بالشيء هو النسبة، وبقوله: «على ما هو به» كيفيتها كالإيجاب والسلب، لكن المتعارف أن مدخول «عن» في صلة الإخبار هو الموضوع، وما بعده هو المحمول، فالأولى أن يوجه على المتعارف.

تامة تطابق الواقع أو لا تطابقه، فيكونان من صفات المخبر. فمن ههنا يقع في بعض الكتب:
توافقه — أي القائل بالخبر — أي الصدق والكذب
«الخبر الصادق» بالوصف، وفي بعضها: «خبر الصادق» بالإضافة، على نوعين.
فالصدق صفة للخبر — فالصدق صفة المخبر

أحدهما: الخبر المتواتر سمي بذلك؛ لما أنه لا يقع دفعةً، بل على التعاقب والتوالي، وهو أي
عن جماعة كثيرة — أي ذلك الخبر — أي في آن واحد — والتدريج بأخبارهم
الخبر الثابت على ألسنة قوم لا يتصور تواطؤهم أي لا يجوز العقل توافقهم على الكذب
أي الواقع عليها — أي لا يمكن عقلا
ومصداقه: وقوع العلم من غير شبهة. وهو بالضرورة موجب للعلم الضروري، ....
بالبداهة — أي الانكشاف

تامة تطابق الواقع أو لا تطابقه، فيكونان أي الصدق والكذب من صفات المخبر؛ لأن الإعلام بالنسبة صفة المخبر. فمن ههنا أي من أوصاف الخبر أو من صفات المخبر يقع في بعض الكتب: «الخبر الصادق» بالوصف، وفي بعضها: «خبر الصادق» بالإضافة، على نوعين. إنما يصدق الحصر في نوعين على تقدير كون صدق الخبر بمجرد النظر في مفهومه، أي مع قطع النظر عن الخارج وكونه خبرا، وإلا فجميع الضروريات صادقة، فلا يصدق الحصر.

أحدهما: الخبر المتواتر للخبر المتواتر شروط، **أحدها**: أن يكون المخبرون بحيث يمتنع صدور الكذب منهم. **والثاني**: أن يكون المخبرون عالمين بما أخبروا علما مستندا إلى الحس، لا إلى غيره، كدليل؛ فإنه لو أخبر أهل خوارزم مثلا بحدوث العالم لا يحصل لنا العلم بخبرهم، بل يحصل لنا ذلك العلم بالاستدلال. **والثالث**: أن يكون المخبر به ممكنا مشاهدا ولو بالتجربة والحدس، فلو أخبر جميع العالم عن المستحيل عقلا أو عن المعقول الغير المشاهد لا يفيد اليقين إلا خبر النبي ﷺ في المعقول فقط.

واختلفوا في عدد المخبرين، فقال قوم: لا بد أن يكون بحيث لا يمكن إحصاؤهم، وقال قوم: لا بد أن يكون أقل العدد خمسة، وقال قوم: لا بد أن يكون ذلك اثني عشر، وقال قوم: لا بد أن يكون عشرين، وقال قوم: لا بد أن يكون ذلك أربعين، وقال قوم: لا بد أن يكون ذلك سبعين، ولكن الأولى من هذه الأقوال أن عدم الإحصاء والانحصار في عدد مخصوص ليس شرطا، بل بحيث يقع العلم بخبرهم ولا يجوز توافقهم على الكذب، سواء كانوا ممن لا يحصى أو كانوا ممن يحصى، خمسة أو اثني عشر أو غير ذلك.

سمي بذلك أي بالمتواتر لما أنه أي الخبر المتواتر لا يقع دفعة، بل على التعاقب والتوالي، وهو أي الخبر المتواتر الخبر الثابت على ألسنة قوم لا يتصور تواطؤهم أي لا يجوز العقل توافقهم على الكذب، ومصداقه أي ما يدل على صدقه بمعنى المرجع وقوع العلم من غير شبهة. فالعلم بتواتره موقوف على وقوع العلم به بلا شبهة، ووقوع العلم موقوف على نفس الخبر المتواتر، لا على العلم بتواتره، فلا دور، نعم إذا استدل على قطعية حكم بتواتر المخبر به لزم هناك دور، اللهم إلا أن يثبت تواتره بطريق آخر.

وهو بالضرورة موجب للعلم الضروري أي الخبر المتواتر يوجب اليقين علما ضروريا عند جمهور العلماء، خلافا من القوم من الفلاسفة، وهو السمنية وبراهمة الهند، فإنهم أنكروا إيجابه على اليقين، وقالوا: لا يوجب إلا الظن، وقال قوم آخر منهم النظام من المعتزلة وأبو عبد الله البلخي: إنه يوجب علم الطمأنينة، وهو فوق الظن دون علم اليقين. ثم القائلون بكونه موجبا للعلم اختلفوا فيما بينهم، وقال الجمهور منهم: إنه يوجب علما ضروريا، وقال أبو الحسن البصري والكعبي وإمام الحرمين والإمام الغزالي: إنه يوجب علما استدلاليا. واستدل النافون لكونه موجبا بأن التواتر مركب من الآحاد، وكل واحد من تلك الآحاد يحتمل الكذب حالة الانفراد، ولا يزال بانضمام المحتمل إلى المحتمل ذلك الاحتمال حتى لو انقطع الاحتمال لانقلب الجائز ممتنعا، وهو محال.

كالعلم بالملوك الخالية في الأزمنة الماضية، والبلدان النائية، يحتمل العطف على «الملوك»
گزشته دوردراز مع جره

وعلى «الأزمنة»، والأول أقرب وإن كان أبعد.
أي والعطف على إلخ معنى وقصدا لفظا

فههنا أمران، أحدهما: أن المتواتر موجِب للعلم، وذلك بالضرورة؛ فإنا نجد من أنفسنا
أي في هذه الدعوى أي الخبر أي الجزم واليقين لا الظن

العلم بوجود مكة وبغداد، وإنه ليس إلا بالأخبار. والثاني: أن العلم الحاصل به ضروري،
من الأمرين أي بالتواتر

وذلك لأنه يحصل للمستدل وغيره، حتى الصبيان الذين لا اهتداء لهم إلى العلم بطريق الاكتساب
أي لصالح الاستدلال وأهله وأمثالهم كالمعتوه والسفهاء [قوله: «إلى العلم» ساقط في نسخة]

وترتيب المقدمات. وأما خبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام، واليهود بتأبيد دين موسى عليه السلام:
للاستنتاج إضافة إلى الفاعل ويتوهم أنها إلى المفعول أي كونه أبديا غير صالح للنسخ

فتواتره ممنوع.
أي تواتر كل منهما

قلنا في الجواب عن هذا الاستدلال: لم لا يجوز أن يحصل اليقين من انضمام الظنون إلى أن ينقلب الاحتمال يقينا كما يحصل الشبع والري والسكر من الأكل والشرب على التدريج، مع أن كل لقمة لا تفيد الشبع والري والسكر.

كالعلم بالملوك الخالية في الأزمنة الماضية والبلدان النائية، أي البعيدة، يحتمل العطف أي عطف البلدان على «الملوك» وعلى «الأزمنة»، والأول أي العطف على «الملوك» أقرب بحسب المعنى وإن كان أبعد من جهة اللفظ؛ لأنه إذا عطف على «الأزمنة» نظرا إلى الأقرب يكون كل واحد منهما قيدا للأول، فيكون المثال واحدا، بل المراد هكذا: أي كالعلم بالملوك الخالية في الأزمنة الماضية، والعلم بالبلدان النائية، والعلمان والمثالان خير من علم واحد. وقيل: إنما قال: «أقرب»؛ لأنه على تقدير عطف «البلدان» على «الأزمنة» لا فائدة في تقييده بـ«النائية»، وعلى تقدير عطفه على «الملوك» يكون في تقييده بـ«النائية» فائدة، فالأولى أن يقال: لا فائدة في العطف على «الأزمنة» أصلا؛ لأن العلم بالملوك الخالية متواترا لا يتوقف على كونه في البلدان النائية.

فههنا أمران أي في مقام أن الخبر المتواتر يوجب العلم، أحدهما: أن المتواتر موجب للعلم، وذلك أي كونه موجبا للعلم بالضرورة؛ فإنا نجد من أنفسنا العلم بوجود مكة وبغداد، وإنه أي هذا العلم ليس إلا بالأخبار. والثاني: أن العلم الحاصل به أي بالخبر المتواتر ضروري، كان إيجابه للعلم ضروريا، وقد يكون كل من العلم والإيجاب نظريا، كنتائج الشكل الرابع، وقد يكون العلم نظريا والإيجاب ضروريا كنتائج الشكل الأول. وذلك أي كونه ضروريا لأنه يحصل للمستدل وغيره، فلا يتوقف على النظر وإن أمكن ترتيبه بأن يقال: هذا خبر قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب، وكل خبر هذا شأنه فهو صادق.

حتى الصبيان الذين لا اهتداء لهم أي للصبيان بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات. وأما خبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام واليهود بتأبيد دين موسى عليه السلام هذا جواب ما يقال، وهو أن يقال من طرف السمنية والبراهمة: لا نسلم أن الخبر المتواتر موجب للعلم فضلا من كونه ضروريا؛ فإنه لو كان موجبا للعلم لكان خبر النصارى بكون عيسى عليه السلام مقتولا، وكذا خبر اليهود بتأبيد دين موسى عليه السلام موجبا للعلم؛ لكونه خبرا متواترا، والتالي باطل، وإلا لكان المنكر بموجب هذين الخبرين ومفهومهما كافرا، وليس كذلك، وكذا المقدم، وهو كون الخبر المتواتر موجبا للعلم، فأجاب الشارح الفاضل بقوله: فتواتره ممنوع. وحاصل الجواب أن يقال: لا نسلم أن

[وفي نسخة: «لا يفيد»]
فإن قيل: خبر كل واحد لا يفيد إلا الظن، وضم الظن إلى الظن لا يوجب اليقين. وأيضًا
واحد من المخبرين لكونه غير معصوم لأنه لم يلحق له ما يرقبه
جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع؛ لأنه نفس الآحاد. قلنا: ربما يكون مع
«رب» للتكثير
الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد، كقوة الحبل المؤلف من الشعرات.
أي أثر وحكم رسن مويها

فإن قيل: الضروريات لا يقع فيها التفاوت والاختلاف، ونحن نجد العلم بكون الواحد
لكونها أجلى وإلا لم يكن ضرورية بل خفية [وفي نسخة: «أنكره»]
نصف الاثنين أقوى من العلم بوجود إسكندر، والمتواتر قد أنكرت إفادتَه العلمَ جماعةٌ من
لكونه بلا حاجة إلى شيء فيكون خفيا فلا يبقى من الضروريات
العقلاء، كالسُّمَنِيَّة والبراهمة. قلنا: هذا ممنوع، بل قد يتفاوت أنواع الضروري بواسطة التفاوت
في نظر أهل الظاهر ظهورا وخفاء قلة وكثرة
في الإلف، والعادة، والممارسة، ....
عادت گرفتن

= ذلك الخبر متواتر؛ لأن من شرطه أن يجري على ألسنة قوم لا يجوز العقل توافقهم على الكذب، وههنا ليس كذلك؛ لأنه يجوز العقل توافقهم على الكذب، فلا يجوز أن يكون ذلك الخبر متواترا. وقصته: رفع الله تعالى عيسى عليه السلام في يوم عاشوراء بين الصلاتين، وذلك أن اليهود لما اجتمعوا على قتل عيسى عليه السلام هرب منهم ودخل في بيت، فأمر ملك اليهود رجلا ليدخل البيت يقال له: يهودا أو يقال ططيانوس، فجاء جبرائيل عليه السلام ورفع عيسى عليه السلام إلى السماء، فلما دخل الرجل البيت لم يجده، فألقى الله تعالى عليه شبه عيسى عليه السلام، فلما خرج من البيت ظنوا أنه عيسى عليه السلام فقتلوه فصلبوه، ثم قالوا: إن كان هذا عيسى عليه السلام فأين صاحبنا، وإن كان صاحبنا فأين عيسى عليه السلام، فاختلفوا فيما بينهم، فأنزل الله تعالى إكذابا لقولهم فقال: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَـٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ﴾ (النساء: ١٥٧)، يعني ألقى شبه عيسى عليه السلام على غيره فقتلوه، كأن الشبه قد ألقي على وجهه ولم يلق عليه شيء من شبه جسده، فلما قتلوه ونظروا إليه قالوا: الوجه وجه عيسى عليه السلام، والجسد جسد غيره، فذلك اختلافهم فيه.

فإن قيل: خبر كل واحد لا يفيد إلا الظن، وضم الظن إلى الظن لا يفيد اليقين هذا السؤال على الأمر الأول. وأيضًا جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع؛ لأنه أي المجموع نفس الآحاد، فلا يفيد الخبر المتواتر العلم.

قلنا: ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد، كقوة الحبل المؤلف من الشعرات. حاصل الجواب أن يقال: لا نسلم أن ضم الظن إلى الظن لا يفيد اليقين، ولا نسلم أيضا أن جواز كذب كل واحد من الآحاد يوجب جواز كذب المجموع من حيث هو مجموع؛ فإنه يجوز أن يكون مع اجتماع الآحاد شيء لا يكون مع انفراد الآحاد، كالحبل المؤلف من الشعرات، فإن كل واحد منها وإن كانت تحصل للمجموع من حيث هو مجموع قوة لكن لا تكون لكل واحد منها.

فإن قيل: الضروريات سؤال على الأمر الثاني لا يقع فيها التفاوت والاختلاف، ونحن نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين أقوى من العلم بوجود إسكندر، والمتواتر أي والحال قد أنكر إفادته أي المتواتر العلم جماعة من العقلاء، كالسمنية والبراهمة. «السمنية» بضم السين وفتح الميم: منسوبة إلى السمن، وهو أعظم أصنامهم. و«البراهمة» منسوبة إلى البرهم، وهي أيضا أكبر أصنامهم، وقيل: السمنية فرقة من عبدة الأصنام يقولون بالتناسخ، وينكرون وقوع العلم بالأخبار والنظر الصحيح، وقالوا: لا طريق إلا الحواس، وأما الباطنة فلا تفيد شيئا.

قلنا: هذا ممنوع، أي عدم وقوع التفاوت، بل قد يتفاوت أنواع الضروري بواسطة التفاوت في الإلف، والعادة، والممارسة، =

والإخطار بالبال، وتصورات أطراف الأحكام، وقد يُختلف فيه مكابرة وعنادا، كالسوفسطائية
بدل رادر گذاشتن لا لخفائه
في جميع الضروريات.

والنوع الثاني خبر الرسول المؤيَّد أي الثابت رسالته بالمعجزة والرسول إنسان بعثه الله تعالى
أي إعطاؤه
إلى الخلق لتبليغ الأحكام، وقد يشترط فيه الكتاب، بخلاف النبي فإنه أعم. والمعجزة أمر خارق
إلى الخلق التكليفية الشرعية أي إني مرسله إلى الخلق [ساقط في نسخة]
للعادة، قُصد به إظهارُ صدق من ادّعى أنه رسول الله تعالى.
[وفي نسخة بعده: «من»]

وهو أي خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالي أي الحاصل بالاستدلال، أي النظر في
النظري أو الكسبي هو النتيجة الناشئة منه من عنده [وفي نسخة: «بالنظر»]
الدليل. وهو الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه..............................
أي النظر أو الدليل بالإمكان الذاتي بالنظر إلى ذاته إضافة الصفة إلى موصوفها كـ«جَرْد قطيفة»

= والإخطار بالبال، وتصورات أطراف الأحكام، وقد يُختلف فيه مكابرة وعنادا، والمكابرة: هي التي لم يكن الغرض إظهار الصواب، ولكن إلزام الخصم. والمعاندة: هي المنازعة في المسألة العلمية مع عدم العلم من كلامه وكلام صاحبه كالسوفسطائية في جميع الضروريات.

والنوع الثاني: خبر الرسول فإن قلت: يخرج منه أوامر الرسول ونواهيه مع أنها من أسباب العلم بوجوب مضمونها أو حرمتها؟ قلت: إنها في حكم الخبر بأن هذا حرام أو واجب أو مباح، وتقليل الأقسام أجدر للضبط. المؤيَّد أي الثابت رسالته أي الرسول بالمعجزة من أعجزه: إذا فاق عند الطلب وجعله عاجزا عن الإتيان.

والرسول إنسان بعثه الله تعالى إلى الخلق لتبليغ الأحكام، وقد يشترط فيه الكتاب أشار بكلمة «قد» إلى أن المراد بالرسول النبي مطلقا، وهو المؤيد بالمعجزة، كما يدل عليه إطلاق المتن؛ إذ لو أريد به من له كتاب: يخرج خبر من لا كتاب له من أسباب العلم، وهو باطل، بخلاف النبي فإنه أعم. يؤيده قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ﴾ (الحج: ٥٢) يشير إلى التفرقة بينهما؛ لأن العطف يقتضي المغايرة. قال في «الكشاف» في تفسيره: سئل النبي ﷺ عن الأنبياء، فقال: «مائة ألف وأربع وعشرون ألفا»، فقيل: فكم الرسول منهم؟ قال: «ثلاث مائة وثلاث عشر».

والمعجزة أمر خارق أي مخالف للعادة فعلا كان أو تركا، كشق القمر، وإخراج الماء عن الأصابع، وكعدم احتراق إبراهيم عليه السلام بنار نمرود، وأما كرامات الأولياء وما وقع من النبي عليه الصلاة والسلام قبل نبوته كإظلال الغمام، وتسليم الحجر على نبينا عليه الصلاة والسلام، وظهور النور من جبهة عبد الله أب نبينا عليه الصلاة والسلام: فقد خرجت بقوله: قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول من الله. اعلم أن الخارق خمسة: ١- المعجزة المقارنة لدعوى النبوة، ٢- والكرامة ويراد بها الولاية، ٣- والسحر، ٤- والشعبذة، ٥- والاستدراج كرمي نمرود السهم إلى السماء، فهذه كلها داخلة في قوله: «أمر خارق للعادة»، فبقوله: «قصد به إلخ» خرجت الثلاثة الأخيرة الشيطانية، وبقوله: «من ادعى إلخ» خرجت الكرامة.

وهو أي خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالي أي العلم الحاصل بالاستدلال، أي بالنظر في الدليل. وهو أي الدليل الذي يمكن التوصل وإنما ذكر الإمكان؛ لأن الدليل لا يخرج عن كونه دليلا لعدم النظر فيه بالفعل، بصحيح النظر أي بالنظر الصحيح، من إضافة الصفة إلى الموصوف، فيه أي في الدليل، والمراد بالنظر الصحيح أن يفكر على الوجه الذي يكون ذلك الشيء دليلا عليه على ذلك الوجه، كالعالم مثلا يكون دليلا على وجود الصانع إذا كان النظر فيه على وجه حدوثه، وأما إذا كان النظر فيه =

إلى العلم بمطلوب خبري. وقيل: قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولا آخر.

بلا ضم أمر آخر، فخرج قياس المساواة

فعلى الأول الدليل على وجود الصانع هو العالم، وعلى الثاني قولنا: العالم حادث، وكل حادث فله صانع.

الخالق للعالم — لأن النظر فيه مؤد إلى وجود صانعه

الظاهر أن يقال: «يحصل»

وأما قولهم: الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلمُ بشيء آخر، فبالثاني أوفق.

مناسب تر وموافق تر — هو المجهول — أي الشيء أو المعلوم

وأما كونه موجبا للعلم فللقطع بأن مَن أظهر الله تعالى المعجزة على يده تصديقا له في[1] دعوى الرسالة: كان صادقا فيما أتى به من الأحكام[2]، وإذا كان صادقا يقع العلم بمضمونها قطعا.

مفعول له لقوله: «أظهر» — أي خبر الرسول — أي للتيقن — وكذا الأخبار — [وفي نسخة بعده: «به»]

إخبارا وحكما — خبره أو نفسه — بيان لـ«ما» الموصول

---

(١) قوله: في إلخ: [الظرف متعلق بقوله: «تصديقا».] (٢) قوله: الأحكام: [في كونه من الله، وإلا فلا صدق في الأشياء.]

= على وجه أنه عرض أو جوهر: فلا يكون دليلا على وجود الصانع، إلى العلم بمطلوب خبري «إلى» متعلق بـ«توصل»، خرج بهذا القيد الأمارة التي تفيد الظن؛ لأن العلم على ما فسره لا يعم ذلك، ويمكن حمله على الأعم. وقيل: قول أي قول معقول، ويجوز أن يراد به الملفوظ من حيث إنه دال عليه، وعلى الوجهين يكون قول آخر من جنسه، ثم القول: اسم لذات المركب فوصفه بقوله: مؤلف ليتعلق به من قضايا بهذا القيد خرج القضية المركبة المستلزمة لعكسها، كقولنا: «كل إنسان متحرك لا دائما»؛ إذ هو في العرف قضية واحدة لا قضيتان؛ فإن القضية في العرف اسم للمركب الجزئي، وقولهم: «لا دائما» ليس بمركب جزئي، بل قيد للقضية السابقة، ومشير إلى قضية أخرى، وهذا معنى تركيبه من قضيتين، فلا تغفل.

يستلزم لذاته قولا آخر الاستلزام الذاتي في المعقول ظاهر، وفي الملفوظ يطلق ذلك لدلالته على المعقول؛ فإن إطلاق صفة المدلول على الدال شائع. فعلى الأول الدليل على وجود الصانع هو العالم، هذا الحصر ممنوع، بل التعريف الأول يعم أيضا للمقدمات التي هي بحيث إذا رتبت توصل إلى المطلوب، وأما المقدمات المأخوذة مع الترتيب فهي خارجة عن الأول، داخلة في الثاني والثالث. وعلى الثاني قولنا: العالم حادث، وكل حادث فله صانع.

وأما قولهم: أي قول الخلافيين الدليل هو الذي يلزم من العلم به أي بالدليل، أي يلزم بطريق النظر، يدل عليه جعل الدليل من أقسام النظر، فلا ينتقض بقضية مستلزمة عكسها، العلمُ بشيء آخر، فبالثاني أوفق؛ لأنه أخذ في هذا التعريف اللزوم، وفي التعريف الثاني كذلك، وأما في التعريف الأول أخذ الإمكان، والإمكان لا يستلزم اللزوم؛ لأن الأعم لا يستلزم الأخص، ولأنه يلزم في الدليل الثاني والثالث من العلم به العلم بوجود الصانع، وفي الدليل الأول لا يلزم بل يمكن، وحينئذ يكون هذا التعريف أوفق بالثاني لا بالأول. وقيل في وجه الأوفقية: إن هذا التعريف موافق للتعريف الثاني بدون عناية قيد، وموافق للتعريف الأول مع عناية قيد؛ لأن العلم بوجود العالم لا يستلزم العلم بوجود الصانع، بل العلم بوجود العالم يفيد حدوثه ويستلزم بوجود الصانع، فيمكن توفيقه مع الأول.

وأما كونه أي خبر الرسول موجبا للعلم فللقطع بأن من أظهر الله تعالى المعجزة على يده الضمير راجع إلى «من» تصديقا له أي لمن في دعوى الرسالة: كان صادقا فيما أتى به من الأحكام، وإذا كان صادقا يقع به العلم بمضمونها أي الأحكام قطعا. فإن قلت: كيف القطع والدجال كاذب مع أنه يحيي ويميت تحقيقا أو تخييلا، كما ورد في الخبر الصحيح؟. قلت: سنة الله تعالى تصديق من أتى بخارق العادة، فلو أتى به الكاذب خرقا للسنة ابتلاء لقلوب عباده فلا ينافي حصول العلم القطعي العادي، كالقاطع بأن كل نار =

بالإضافة إلى «من»
وأما أنه استدلالي فلتوقفه على الاستدلال واستحضار أنه خبر من ثبت رسالته بالمعجزات،
هو صغرى

هذا كبرى الدليل
وكل خبر هذا شأنه فهو صادق، ومضمونه واقع.
الجملة صفة لقوله: «كل خبر» في الواقع

والعلم الثابت به أي بخبر الرسول يضاهي أي يشابه العلم الثابت بالضرورة، كالمحسوسات
مثال المعلوم للعلم الضروري

مع مطابقته للواقع
والبديهيات والمتواترات، في التيقن أي عدم احتمال النقيض، والثبات أي عدم احتمال الزوال بتشكيك
خرج التقليد تفسير للثبات والقرار خرج به التقليد خرج به الجهل

المشكك، فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت، وإلا لكان جهلا أو ظنا أو تقليدا.
أي إن لم يكن اعتقادا كذا يبقى أحد القيود خرج به الظن خرج به التصور

[وفي نسخة بعده: «ذلك»] [وفي نسخة: «المتواترات»]
فإن قيل: هذا إنما يكون في المتواتر فقط، فيرجع إلى القسم الأول. قلنا: الكلام فيما علم أنه
ههنا في التقسيم هو الخبر المتواتر أي كونه أخبر به أي القطع وعدم احتمال النقيض

خبر الرسول، بأن سُمِع مِن فيه، أو تواتر عنه ذلك، ....
أي من فمه، وهو من الأسماء الستة، أصله «فوه» قطعا

= حارة مع تخلفه في نار نمرود.

وأما أنه أي العلم الحاصل بخبر الرسول استدلالي فلتوقفه أي العلم على الاستدلال واستحضار أنه خبر من ثبت رسالته الضمير يرجع إلى «من» بالمعجزات، وكل خبر هذا شأنه أي كل خبر من ثبت رسالته بالمعجزة فهو صادق ومضمونه أي مضمون هذا الخبر واقع، فيكون خبر الرسول صادقا ومضمونه واقعا.

والعلم الثابت به أي بخبر الرسول يضاهي أي يشابه العلم الثابت بالضرورة، كالمحسوسات والبديهيات والمتواترات في التيقن أي عدم احتمال النقيض، والثبات أي عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك، فهو أي العلم الثابت بخبر الرسول علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت، وإلا لكان جهلا أو ظنا أو تقليدا، أي وإن لم يكن مطابقا لكان جهلا فلم يكن علما، وإن لم يكن جازما كان ظنا فلم يشبه الضروري في التيقن، وإن لم يكن ثابتا كان تقليدا فلم يشبه الضروري في الثبات؛ لاحتماله الزوال بتشكيك المشكك.

فإن قيل: هذا لفظ «هذا» يحتمل أن يكون إشارة إلى العلم بمعنى الاعتقاد المطابق إلخ، ويحتمل أن يكون إشارة إلى العلم بخبر الرسول إنما يكون في المتواترات فقط، فيرجع أي فيرجع خبر الرسول إلى القسم الأول أي الخبر المتواتر. حاصل السؤال أن يقال: إن كون خبر الرسول مفيدا للعلم الاستدلالي إنما يكون إذا تواتر كونه خبر الرسول، وأما الخبر المشهور وخبر الواحد فلا يكونان بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم، فيكون خبر الرسول الموجب للعلم قسما من الخبر المتواتر، فلا يصح جعله قسيما في التقسيم المذكور، وإلا يلزم أن يكون قسم الشيء قسيما له، وإنه محال. قلنا: الكلام ذلك أي الخبر فيما علم أنه خبر الرسول، بأن سُمِع مِن فيه، أي فم الرسول أو تواتر عنه ذلك، أي عن الرسول، أي الكلام الذي جعلناه قسيما للمتواتر وهو خبر الرسول مطلقا، سواء كان بالتواتر أو بالسمع أو بالإلهام أو بالوحي، فيكون خبر الرسول أعم من الخبر المتواتر، فلا يرجع إليه؛ لأن الأعم لا يرجع إلى الأخص، بل بالعكس.

فإن قلت: فعلى هذا يكون الأعم قسيما للأخص، وهو أيضا محال؛ لاستلزام أن يكون قسم الشيء قسيما له. قلت: لا نسلم لزوم كون قسم الشيء قسيما له، وإنما يلزم ذلك إن كان خبر الرسول أعم من الخبر المتواتر مطلقا، وليس كذلك، بل بينهما عموم =

أو بغير ذلك إن أمكن. وأما خبر الواحد فإنما لم يفد العلم؛ لعروض الشبهة(١) في كونه خبر الرسول.

فإن قيل: فإذا كان متواترا أو مسموعا من في رسول الله ﷺ: كان العلم الحاصل به

على ما هو كلامكم فيه من أخبار الرسول ﷺ بمعنى الفم أي دهن

ضروريا، كما هو حكم سائر المتواترات والحسيات، لا استدلاليا. قلنا: العلم الضروري في

أي بديهيا نظريا على رأيكم أي ما فيها من غيره أي إنه أخبره بلا نظر

المتواتر هو العلم بكونه خبر الرسول عليه السلام؛ لأن هذا المعنى هو الذي تواتر الإخبار به، وفي

من جهة تواتره ليس جارًا بل اسما بمعنى الفم أي ذاته من غير لحاظ وصف الرسالة أي إنه أصدر من فمه تتابع وتوالى

المسموع من في رسول الله هو إدراك الألفاظ وكونها كلام الرسول ﷺ، والاستدلالي هو العلم

أي الخبر المسموع أي العلم بوجود أصواتها إذ هو الحاصل بآلة الحس لا غير

بمضمونه وثبوت مدلوله، مثلا قوله عليه السلام: «البينة على المدعي واليمين على من أنكر»، علم

أي بثبوته في الواقع أي إشهاد الشهود مثلا أي الحلف على إنكاره دعوى المدعي

بالتواتر أنه خبر الرسول عليه السلام، وهو ضروري، ثم علم منه أنه يجب أن تكون البينة ....

على تقدير صحته أي أنه قاله بالضرورة قطعا بعد ثبوت أنه رسول الله بالحق [وفي نسخة: «يكون»]

(١) قوله: لعروض الشبهة: [من جهة احتمال غلط الراوي أو كذبه أو خطئه أو سهوه ونسيانه؛ لعدم عصمة الواحد وما فوقه أي التواتر في غير النبي.]

= وخصوص من وجه؛ لوجودهما معا في الخبر المتواتر الذي كان صادرا من الرسول، ووجود الخبر المتواتر بدون خبر الرسول في الخبر المتواتر الصادر من غير الرسول، ووجود خبر الرسول دون الخبر المتواتر في الخبر الذي سمع من فم رسول الله أو بغيره، فيكون انقسام الخبر الصادق إلى الخبر المتواتر وخبر الرسول انقسام الجسم إلى الحيوان والأبيض، فكما أن هذا الانقسام جائز هكذا الانقسام الأول. أو بغير ذلك كمن أخبره النبي ﷺ في رؤياه أو ألهمه الله تعالى بأنه خبر الرسول، والظاهر أن الأول داخل في السماع من الرسول. إن أمكن العلم بأنه خبر الرسول.

وأما خبر الواحد هذا جواب ما يقال، وهو أن خبر الرسول يوجب العلم، فلزم أن يكون خبر الواحد يفيد العلم، مع أنه ليس كذلك. فإنما لم يفد العلم؛ لعروض الشبهة حتى لو أزيل ذلك العارض حصل القطع بمضمونه إن كان حكما شرعيا؛ لأنه وحي يوحى، وإن كان من الأمور الدنيوية قيل: لا يفيد القطع في كونه أي خبر الواحد خبر الرسول. فإن قيل: فإذا كان خبر الرسول متواترا أو مسموعا من في رسول الله ﷺ كان العلم الحاصل به ضروريا، كما هو أي الضروري حكم سائر المتواترات والحسيات، لا استدلاليا. قلنا: العلم الضروري في المتواتر عن الرسول هو العلم بكونه خبر الرسول عليه السلام؛ لأن هذا المعنى أي العلم بكونه خبر الرسول هو الذي تواتر الإخبار به، بخلاف التواتر بوجود مكة وبغداد؛ فإن الذي تواتر هو وجود مكة أو وجود بغداد، لا كونه خبر فلان. فإن قيل: لم كان مضمون التواتر بخبر الرسول استدلاليا ولم يكن مضمونه بخبر غيره عليه الصلاة والسلام كذلك؟ قلت: لأن مضمون خبر الرسول راجع إلى المعاد والغائب، ومضمون خبر غيره عليه الصلاة والسلام راجع إلى المشاهد.

وفي المسموع معطوف على «في المتواتر» أي العلم الضروري في المسموع من في رسول الله هو إدراك الألفاظ وكونها أي الألفاظ كلام الرسول ﷺ، والاستدلالي هو العلم بمضمونه أي خبر الرسول وثبوت مدلوله، فيلزم أن المراد من العلم الاستدلالي في قوله: «وهو يوجب العلم الاستدلالي» هو العلم بمضمونه، لا العلم بألفاظه وكونها كلام الرسول؛ لأن هذا ضروري الحصول، مثلا قوله عليه السلام: «البينة على المدعي واليمين على من أنكر» علم بالتواتر أنه خبر الرسول عليه السلام، وهو ضروري، ثم علم منه أنه يجب أن يكون البينة =

على المدعي، وهو استدلالي.

هو المثبت للأمر العارض

فإن قيل: الخبر الصادق المفيد للعلم لا ينحصر في النوعين، بل قد يكون خبر الله تعالى، أو

بالقطع والقسمة ملازمة الحصر ذلك الخبر الصادق المفيد للعلم

خبر الملَك، أو خبر أهل الإجماع، أو الخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب، كالخبر بقدوم زيد

بمعنى فرشته من المجتهدين بالحكم الشرعي أي بقرائن عن الخبر

عند تسارع قومه إلى داره. قلنا: المراد بالخبر خبر يكون سببا للعلم لعامة الخلق بمجرد[1] كونه

شتابي كردن للقائه ههنا أي مفضيا إلى العلم

خبرا، مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل، فخبر الله تعالى أو خبر الملَك إنما

تفريع على ذلك المراد

يكون مفيدا للعلم بالنسبة إلى عامة الخلق إذا وصل إليهم من جهة الرسول عليه السلام، فحكمه حكم

أي كل منهما أو أيهما كان أي أكثرهم وجمهورهم أي بلغهم أي من طريق قوله وإخباره أي حكم كل منهما أو أيهما كان

خبر الرسول.

العلم والجزم

وخبر أهل الإجماع في حكم المتواتر. وقد يجاب[2] بأنه لا يفيد بمجرده، بل بالنظر إلى

من أهل الحل والعقد لاشتراكهما في إخبار جماعة مستحيلة الكذب أي لإفادته العلم بالأدلة لا بمجرده

الأدلة الدالة على كون الإجماع حجة. قلنا: وكذلك خبر الرسول عليه السلام، ولهذا جعل استدلاليا.

جمع القلة «الدليل» على حكمه دفع للجواب أي مثل الإجماع في عدم إفادته العلم بنفسه خبر الرسول نظريا لا بديهيا

---

(١) قوله: بمجرد إلخ: [بلا لحاظ القرائن، لا الدلائل؛ فإنه لا يقطع النظر عنها.] (٢) قوله: وقد يجاب: [عن أصل الإيراد على الحصر.]

= على المدعي، وهو استدلالي أي مستفاد من ترتيب المقدمتين، أعني: هذا خبر الرسول، وكل ما هو خبر الرسول فمضمونه حق؛ لما ثبت صدقه بدلالة المعجزة.

فإن قيل: الخبر الصادق المفيد للعلم لا ينحصر في النوعين، بل قد يكون خبر الله تعالى، أو خبر الملك، أو خبر أهل الإجماع، أو الخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب، كالخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه إلى داره الضميران راجعان إلى «زيد». قلنا: المراد بالخبر الصادق خبر يكون سببا للعلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبرا، به يخرج الخبر البديهي الذي نبه عليه بالإخبار مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين، فيخرج الخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب بدلالة العقل، فخبر الله تعالى أو خبر الملك إنما يكون مفيدا للعلم بالنسبة إلى عامة الخلق إذا وصل إليهم أي الخلق من جهة الرسول عليه السلام، فحكمه حكم خبر الرسول.

وخبر أهل الإجماع في حكم المتواتر؛ لأن المتواتر خبر ثابت على ألسنة قوم على سبيل الاتفاق، أصله آحاد، وفروعه متواتر، وخبر أهل الإجماع كذلك؛ لأن أصله آحاد تفيد الظن، وفروعه مجمع عليه يفيد القطع، فخبر أهل الإجماع ليس خارجا عن هذين النوعين، فيكون خبرا يكون سبب العلم لعامة الخلق. وإنما قال: «في حكم المتواتر»، ولم يقل: المتواتر؛ لأن التواتر يستعمل في الحسيات، وليس كذلك الإجماع، وأما من حيث الاتفاق يشبه التواتر. وقيل: كان العلم الحاصل في الإجماع استدلاليا، وفي المتواتر ضروريا.

وقد يجاب عنه بأنه أي خبر أهل الإجماع لا يفيد بمجرده، بل بالنظر إلى الأدلة الدالة على كون الإجماع حجة، كقوله عليه الصلاة والسلام: «لا يجتمع أمتي على الضلالة». قلنا: وكذلك خبر الرسول عليه السلام، يعني أن خبر الرسول لم يكن سببا لعامة الخلق بمجرد كونه خبرا، بل يكون سببا لعامة الخلق بكونه خبر الرسول. ولهذا أي لأجل أن خبر أهل الإجماع لا يفيد بمجرده جعل استدلاليا. يعني أن الشارح رحمه الله =

[وفي نسخة قبله: «صفة»]
وأما العقل وهو قوة للنفس، بها تستعد للعلوم والإدراكات، وهو المعنِيُّ بقولهم: غريزة يتبعها(١) العلم بالضروريات عند سلامة الآلات.
أي طبيعة وفطرة هي الحواس
هي الأنظار، أو عام للحدس والتجربة أيضا

وقيل: جوهر تدرك به الغائبات بالوسائط، والمحسوسات بالمشاهدة، فهو سبب للعلم أيضًا. صرح ....
القائل به أهل المعقول [وفي نسخة: «يدرك»] أي النظريات، أو الخفيات مطلقا بتوسط القوى
كما أن الأولين سببان له

---

(١) قوله: يتبعها: [أي ينشأ منها بتصرفها بالتوجه والالتفات إلى الأشياء.]

= قد أجاب عن نظر أهل الإجماع بأنه داخل في حكم المتواتر، وقوله: «وقد يجاب» إشارة إلى جواب آخر من هذا السؤال أورده القوم في كتبهم، وهو غير مرضي عند الشارح، وحاصل هذا الجواب: أن كلامنا في الخبر الذي يفيد العلم بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين، وخبر أهل الإجماع ليس كذلك؛ لأن كونه مفيدا للعلم بالنظر إلى الأدلة، فحينئذ خروجه من النوعين لا يضر، ونظر فيه الشارح وقال: فعلى هذا ينبغي أن يكون خبر الرسول أيضا خارجا عن مبحثنا؛ لأن إفادته العلم أيضا إنما يستفاد من المعجزة التي هي دليل صدق الرسول، فيكون إخراج أحدهما دون الآخر ترجيحا بلا مرجح. فإن قلت: هب أن كونهما مفيدا للعلم بالواسطة، إلا أن واسطة خبر الرسول لازمة له غير منفك عنه، فلهذا عد من قبيل الأخبار المفيدة بنفسها بخلاف الواسطة. قلنا: الأدلة الدالة على كون الإجماع لازمة له أيضا، وإلا لم يكن دليلا عليه، وذهولنا عن الأدلة لا يستلزم الانفكاك.

وأما العقل وهو قوة للنفس أي للنفس الناطقة، أي العقل المسمى بالقوة النظرية، وأما قولهم: العقل بالملكة والهيولى وغيرهما: فالمراد به مراتب القوة النظرية، وليس العقل فيها بمعنى آخر كما توهم؛ فإن تقييد «الحيوان» بالفصول لا يجعله معاني مختلفة. وقد يطلق «العقل» في اصطلاح الحكماء على العقول العشرة التي هي مبادئ الأفلاك والعناصر في زعمهم، وهي ليست بمرادة هنا. بها تستعد أي تستعد النفس بهذه القوة للعلوم والإدراكات أي العقليات والحسيات، وبه يخرج الحواس، فلا نقض بها. وإنما جعل العقل هنا سبب الإدراك وقد جعله قبل نفس المدرك حيث قال: «فإن كان آلة غير المدرك فالحواس، وإلا فالعقل»؛ لأن العقل صفة النفس منشأ لإدراكاتها، ويصح نسبة الشيء إلى منشئه، كما يقال: قدرة البارئ موجبة للأشياء ومؤثرة فيها، مع أن البارئ هو المؤثر بقدرته. وهو المعني بقولهم: صفة غريزة أي طبيعة يتبعها أي الغريزة العلم بالضروريات عند سلامة الآلات.

وقيل: جوهر يدرك به الغائبات بالوسائط، المراد بالوسائط: الدلائل في التصديق والتعريف في التصور، والمراد بالغائبات المجهولات التصورية والتصديقية. والمحسوسات بالمشاهدة والعقل بهذا المعنى هي النفس الإنسانية، وفيه إشارة إلى أنه على التفسير الأول عرض وإن أمكن حمل القوة على الجوهر كالصورة النوعية. اختلف في أن النفس الإنسانية جوهر مجرد جسماني أو عرض؟ ذهب الفلاسفة إلى أنه جوهر مجرد، ووافقهم الإمام الغزالي وجمع من الصوفية المكاشفين، والمنكرون لتجرده طوائف تسع على ما نقل في «المواقف».

قوله: «يدرك به الغائبات» فإن قلت: العقل الجوهر نفس المدرك، فكيف جعله سبب الإدراك؟ قلت: العقل بمنزلة الصورة النوعية للإنسان المركب منه ومن البدن ولو تركيبا اعتباريا، فيصح جعله سببا لإدراك الإنسان، وهذا كما يقال: النار محرقة بسبب صورتها النوعية.

فهو أي العقل سبب للعلم أيضًا أي كما أن الحواس السليمة والخبر الصادق سبب للعلم كذلك العقل سبب للعلم. صرح أي =

بذلك؛ لما فيه من خلاف السُّمَنية والملاحدة في جميع النظريات، وبعض الفلاسفة في الإلهيات، بناءً
أي بسببيته مع علمه بما سبق من التقسيم جمع «ملحد»، وهو الزنديق، والمراد هم الدهرية

على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء.
في النظريات أي آراء العقلاء

عن الفساد بالكلية
والجواب: أن ذلك لفساد النظر، فلا ينافي كون النظر الصحيح من العقل مفيدا للعلم[1].
أي الاختلاف أي الصادر منه

الدعوى مع الدليل
على أن ما ذكرتم استدلال بنظر العقل، ففيه إثبات ما نفيتم، فيتناقض.
في الإبطال والمعارضة بإقامة المقدمات وهو إفادة النظر للعلم

(١) قوله: للعلم: [أي القطع بصحة نتيجة مادة أو صورة أو معا.]

= المصنف بذلك أي بسبب العلم لما فيه أي في كون العقل سبب العلم من خلاف السمنية والملاحدة في جميع النظريات. اختلفوا في أن النظر الصحيح من العقل باعتبار المادة والصورة هل يكون سببا للعلم أو لا يكون؟ فقال جمهور العلماء من أهل الحق وغيره: إنه يفيد العلم، وقال السمنية وهم قوم من عبدة الأصنام قائلون بالتناسخ، وهو انتقال الروح من بدن إلى بدن آخر: إنه لا يفيد ذلك النظر أصلا لا في الإلهيات ولا في غيرها من العلوم الهندسية والحساب والرياضة وغيرها، واستدل الجمهور على أنه يفيد العلم في جميع العلوم بأن قالوا: إن قولنا: «العالم حادث، وكل حادث يحتاج إلى المؤثر» يفيد العلم بأن العالم يحتاج إلى المؤثر.

واستدل السمنية على أنه لا يفيد العلم بأن المقدمتين معا لا يجتمعان؛ لأنا متى توجهنا إلى حكم مقصود امتنع منا التوجه في تلك الحالة إلى حكم آخر بالوجدان، وحينئذ لم يوجب نظرا مفيدا للعلم؛ إذ المقدمة الواحدة لا تفيد العلم اتفاقا، وصحة النظر: أن يكون المادة والصورة صحيحا، أما صحة المادة فمثل أن يكون المذكور في موضع الجنس مثلا جنسا قريبا لا عرضا عاما، وأن يكون المذكور في موضع الفصل فصلا قريبا لا خاصة. هذا في التصورات، وأما في التصديقات فمثل أن يكون القضايا في الدليل مناسبة للمطلوب وصادقة إما قطعا أو ظنا أو تسليما، وأما صحة الصورة فهي أن يوجد جميع الشرائط المعتبرة في المقدمات، فإن فسد أحدهما أو كلاهما فسد النظر؛ لأن انتفاء أحد الجزئين أو انتفاء كل الأجزاء يوجب انتفاء الكل، فلا يفيد العلم؛ لعدم صحته.

وبعض الفلاسفة يعني يقولون: العقل ليس سببا للعلم في الإلهيات، بناءً على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء. روي عن أرسطو: لا يقين في المباحث الإلهية، بل الغاية الأخذ بالأولى، قالت طائفة: النظر لا يفيد معرفة الله تعالى بلا معلم مرشد إلى ترتيب المقدمات، مؤيد من عند الله تعالى بالوحي أو بكمال عقله؛ لأن العلوم الضعيفة كالصرف والنحو لا يستغني عن معلم، فكيف العلم الإلهي الذي هو أصعب العلوم؟ ألا يرى أن هوية الإنسان قد اختلف فيها عشرة آراء، واحد منها يصيب على الاحتمال، والبواقي مخطئ قطعا، فهذا أقرب الأشياء، فما ظنك بالأبعد؟ أجيب بأن الاحتياج إلى المعلم بمعنى المفسر مسلم، وأما الامتناع فلا. قيل: إذا بلغ الفرد إلى حد كان أكثر سالكيه مخطئا لم يكن ذلك طريق العلم وإن أصاب البعض، فلهذا افترق الفرق الإسلامية من أهل النظر إلى ثلاث وسبعين، كلهم في النار إلا واحدة، كما نطق به الخبر الصحيح.

والجواب أن ذلك أي كثرة الاختلاف وتناقض الآراء لفساد النظر، فلا ينافي كون النظر الصحيح من العقل مفيدا للعلم على أن ما ذكرتم من أن نظر العقل في الإلهيات ليس بمفيد؛ لكثرة الاختلاف استدلال بنظر العقل، ففيه أي فيما ذكرتم إثبات ما نفيتم، فيتناقض. هذا إذا أرادوا اليقين في دعواهم، أما إذا أرادوا التشكيك فلهم أن يقولوا: نظرنا يفيد الظن؛ لعدم إفادة النظر للعلم اليقين حتى لا يتناقض.

في جوابه أي استدلالكم

فإن زعموا أنه معارضة للفاسد بالفاسد. قلنا: إما أن يفيد شيئا فلا يكون فاسدا، أو

أي قالوا منا هو قولكم هو استدلالنا واقعيا بل صحيحا مفيدا

لا يفيد فلا يكون معارضة.

أمرا واقعيا استدلالكم لعدم المقابلة

بمطلوبه

فإن قيل: كون النظر مفيدا للعلم إن كان ضروريا: لم يقع فيه خلاف، كما في قولنا: «الواحد

من أهل العلم

[وفي نسخة: «لزم»]

نصف الاثنين»، وإن كان نظريا يلزم إثبات النظر بالنظر، وإنه دور.

أي إفادته للعلم لتوقفه على نفسه

كما صدر عن السوفسطائية أي القوى العقلية لا النفوس

قلنا: الضروري قد يقع فيه خلاف، إما لعناد أو لقصور في الإدراك؛ فإن العقول متفاوتة

أي البديهي مع نحو من الخفاء للإلف والعادة هو تصور الطرفين للناس مختلفة

بحسب الفطرة، باتفاق من العقلاء، واستدلال من الآثار، وشهادة من الأخبار. والنظري قد

أو العوارض، فمنهم غبي وذكي وغوي من أهل السنة

يثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر، كما يقال: قولنا: العالم متغير، وكل متغير حادث، ......

في أحواله كائن بعد العدم بعدية انفكاكية

فإن زعموا أنه أي مخالفة بعض الفلاسفة معارضة للفاسد بالفاسد وهو كون النظر الصحيح مفيدا للعلم أي سببا له بالفاسد وهو كثرة الاختلاف وتناقض الآراء. قلنا: إما أن يفيد شيئا فلا يكون فاسدا، أو لا يفيد فلا يكون معارضة؛ لعدم إفادته المنع، فثبت أن النظر الصحيح مفيد للعلم.

فإن قيل: كون النظر مفيدا للعلم إن كان ضروريا: لم يقع فيه خلاف، كما في قولنا: «الواحد نصف الاثنين»، وإن كان نظريا لزم إثبات النظر بالنظر، وإنه دور. حاصل هذا السؤال أن يقال من جانب السمنية وبعض الفلاسفة: إن قولكم: «نظر العقل يفيد العلم» قضية حملية، فلا يخلو إما أن يكون ضرورية أو نظرية، والتالي بقسميه باطل، وكذا المقدم، أما بطلان القسم الأول من التالي فلأنه لو كان ضروريا لما كان مختلفا فيه بين العقلاء، واللازم باطل؛ لأنهم اختلفوا فيه، وأما بطلان القسم الثاني من التالي فلأنه يلزم منه إثبات النظر بالنظر، وهو دور؛ لأنه حينئذ يحتاج إلى نظر جزئي يفيد العلم به، وذلك النظر الجزئي يحتاج إلى كون النظر من العقل مفيدا للعلم، فيلزم الدور؛ لأن كل واحد منهما يحتاج إلى الآخر، وهو الدور المحال؛ لاستلزامه توقف الشيء على نفسه ووجوده قبل حصوله، وإنه محال، فلا يكون النظر من العقل مفيدا للعلم.

قلنا: الضروري قد يقع فيه خلاف، إما لعناد أو لقصور في الإدراك؛ فإن العقول متفاوتة بحسب الفطرة خلافا للمعتزلة. الفطرة: الخلقة القابلة لقبول الدين الحق باتفاق من العقلاء أي عقلاء أهل السنة واستدلال من الآثار أي الآثار الصادرة من العقل وشهادة من الأخبار، كقوله ﷺ في حق النساء: «هن ناقصات العقل»، وقوله تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ﴾ (البقرة: ٢٨٢)، أي جعل الله تعالى شهادة امرأتين شهادة واحد من الرجال، وليس ذلك إلا لقلة الإدراك والعقل والضبط، وأجاب الإمام فخر الدين الرازي باختيار القسم الأول من الترديد، وهو أنه ضروري، وقولكم: «لو كان ضروريا لما كان مختلفا فيه». قلنا: لا نسلم ذلك؛ لأنه قد يختلف فيه مكابرة وعنادا.

والنظري قد يثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر، كما يقال: قولنا: العالم متغير، وكل متغير حادث هذا النظر المخصوص =

يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة، وليس ذلك بخصوصية هذا النظر، بل لكونه صحيحا
أي إفادته العلم به وتشخصه بتشخص معروضه بمقدمته

مقرونا بشرائطه، فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيدا للعلم. وفي تحقيق هذا المنع(١)
في ترتيبه وهيئة تركيبه لاشتراك الحكم باشتراك العلة أي شرائط إفادته

زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب.
[وفي نسخة: «لا تليق»] ذكره في «شرح المقاصد»

وما ثبت منه أي من العلم الثابت بالعقل، بالبداهة أي بأول التوجه من غير احتياج إلى
أي العلم أو المعلوم الثابت بعد جهله من سبب العقل أي من طريقه [وفي نسخة: «بالبديهية»]

تفكر، فهو ضروري، كالعلم بأن كل الشيء أعظم من جزئه؛ فإنه بعد تصور معنى الكل والجزء

والأعظم لا يتوقف على شيء، ومن توقف فيه حيث زعم أن جزء الإنسان -كاليد مثلا-
في علمه غير التوجه والالتفات أي في تصديق هذه القضية على وجه الكلية

قد يكون أعظم منه، فهو لم يتصور معنى «الجزء» و«الكل».
مقدارا [ساقط في نسخة] فلا يضر في بداهته هذا القول [وفي نسخة: «معنى الكل والجزء»]

وما ثبت منه بالاستدلال أي بالنظر في الدليل، سواء كان استدلالا من العلة على المعلول،....
منتقلا الواقعية

---

(١) قوله: المنع: [أي الجواب الأخير باختيار الشق الثاني.]

= يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة، وليس ذلك أي كونه مفيدا للعلم بخصوصية هذا النظر، بل لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه، فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيدا للعلم. لا شبهة فيه، فإنا إذا علمنا لزوم شيء لشيء، وعلمنا وجود الملزوم أو عدم اللازم: علمنا من الأول وجود اللازم، ومن الثاني عدم الملزوم. وإنما قال: «قد يثبت» بلفظ «قد» الدالة على جزئية الحكم؛ لأنه كثيرا ما يثبت بالنظر الغير المخصوص كما ثبت بعض الأشياء بأدلة كثيرة، بل بأي دليل كان، فيقال لمثل هذا: قد يثبت بالنظر؛ لأنه عام يشمل الكل.

وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا تليق بهذا الكتاب. أجاب عنه إمام الحرمين باختيار القسم الثاني من التالي، وهو أنه نظري، وقولك: «لو كان نظريا لزم إثبات النظر بالنظر، وإنه دور».

قلنا: لا نسلم ذلك؛ لأنا نثبت القضية الكلية أو القضية المهملة بقضية مشخصة معلومة بالضرورة، فتكون تلك القضية الكلية أو المهملة متوقفة على تلك القضية المشخصة المعلومة بالضرورة، ولا يكون القضية المشخصة متوقفة على تلك القضية الكلية أو المهملة من غير اعتبار كونه نظرا، وغير اعتبار ثبوت مفهوم النظر، فلا يلزم دور، فيصير قولهم: «النظر الصحيح من العقل» مفيدا صحيحا.

وما ثبت منه أي من العلم الثابت بالعقل بالبديهية، أي بأول التوجه من غير احتياج إلى تفكر، فهو ضروري، كالعلم بأن كل الشيء أعظم من جزئه؛ فإنه بعد تصور معنى الكل والجزء والأعظم لا يتوقف على شيء، ومن توقف فيه حيث زعم أن جزء الإنسان -كاليد مثلا- قد يكون أعظم، فهو لم يتصور معنى الكل والجزء. الكل إنما يكون كلا مع ذلك العضو لا بدونه، فلا يتصور الأعظمية، والجزء ما يتركب الشيء منه ومن غيره.

وما ثبت منه بالاستدلال أي بالنظر في الدليل، سواء كان استدلالا من العلة على المعلول، =

كما إذا رأى نارا فعلم أن لها دخانا، أو من المعلول على العلة، كما إذا رأى دخانا فعلم أن هناك
أحد إذ هو أثر من آثارها
نارا. وقد يخص الأول باسم التعليل، والثاني بالاستدلال. فهو اكتسابي أي حاصل بالكسب،
يشير إلى أن الأشهر هو الترادف بالنسبة بناء على علاقة السببية
وهو مباشرة الأسباب بالاختيار. كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات، والإصغاء
أي استعمالها أي توجيهه بالتفكر هي مبادئ المطلوب في التصديقات گوش داشتن
وتقليب الحدقة ونحو ذلك في الحسيات.
الأخر

فالاكتسابي أعم من الاستدلالي؛ لأنه الذي يحصل بالنظر في الدليل، فكل استدلالي
المعلوم وظاهر تفسير المصنف يشير إلى ترادفهما نتيجة لبيان العموم مطلقا
اكتسابي، ولا عكس[1]، كالإبصار الحاصل بالقصد والاختيار.
أي كليا يشير إلى أن غير القصدي ليس كسبيا، بل ضروري

وأما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي، ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق،
أي يطلق [ساقط في نسخة] بعد التوجه وتصور الأطراف
أي يكون حاصلا من غير اختيار للمخلوق. وقد يقال في مقابلة الاستدلالي، ويفسر بما يحصل
للعبد أي العبد المكلف الآدمي حتى يكونا كطرفي النقيض في الذهن
بدون فكر ونظر في الدليل.
[وفي نسخة: «دليل»]

---

(١) قوله: ولا عكس: [أي ليس كل اكتسابي استدلاليا، وإلا لزم التساوي وبطل العموم.]

= كما إذا رأى نارا فعلم أن لها دخانا، أو من المعلول على العلة، «على» بمعنى «إلى»، كما إذا رأى دخانا فعلم أن هناك نارا. وقد يخص الأول باسم التعليل، والثاني بالاستدلال. فهو اكتسابي أي حاصل بالكسب، وهو مباشرة الأسباب أي استعمال الأسباب بالاختيار، كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات، والإصغاء وتقليب الحدقة ونحو ذلك في الحسيات.

فالاكتسابي هذا شروع في بيان النسب أعم من الاستدلالي؛ لأنه أي الاستدلالي الذي يحصل بالنظر في الدليل، فكل استدلالي اكتسابي ولا عكس، أي ليس كل اكتسابي استدلاليا، كالإبصار الحاصل بالقصد والاختيار مثال الاكتسابي بدون الاستدلالي.

وأما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي، ويفسر أي الضروري بما لا يكون تحصيله الهاء راجع إلى «ما» مقدورا للمخلوق أي يكون حاصلا من غير اختيار؛ لأنه حينئذ يكون غير حاصل بالكسب. وقد يقال في مقابلة الاستدلالي، ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل، كالعلم الحاصل بالحواس فهو ضروري، والضروري المقابل للاكتسابي أخص من الضروري المقابل للاستدلالي؛ لأن الاكتسابي أعم من الاستدلالي، ونقيض الأعم من شيء مطلقا أخص من نقيض الأخص، بيان ذلك أن الضروري المقابل للاكتسابي هو الذي يكون حصوله بدون مباشرة الأسباب بالاختيار، ويكون بمحض خلق الله تعالى، والضروري المقابل للاستدلالي هو الذي يكون حصوله بلا نظر وفكر، سواء بمجرد خلق الله تعالى أو بمباشرة الأسباب بالاختيار، فيكون الضروري بهذا المعنى متناولا للاكتسابي، والضروري المقابل للاكتسابي، بخلاف الضروري المقابل للاكتسابي، فإنه لا يتناول الاكتسابي؛ لأن الشيء لا يتناول نقيضه، ولا الاستدلالي أيضا؛ لأن مباين الأعم مباين الأخص، فيكون الضروري المقابل =

فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا، أي حاصلا بمباشرة الأسباب
أي باستعانتها أي استعمالها
بالاختيار، وبعضهم ضروريا، أي حاصلا بدون الاستدلال.
بل بداهة بلا فكر وترتيب مقدمات

فظهر أنه لا تناقض في كلام صاحب «البداية» حيث قال: «إن العلم الحادث نوعان:
وهو علم العالم، بنفسه وبغيره، لا علم الخالق

١- ضَروري: وهو ما يحدثه الله تعالى في نفس العبد من غير كسبه واختياره، كالعلم
أي في ذاته ٣ أي صنعه وقدرته
بوجوده وتغير أحواله.
أي بأنه موجود وكذا أحواله الثابتة

= للاكتسابي أخص من الضروري المقابل للاستدلالي؛ لأن كل ضروري بالمعنى الأول هو الضروري بالمعنى الثاني من غير عكس.

هذا بيان النسبة بين عين الاكتسابي وعين الاستدلالي وبين نقيضيهما. وأما النسبة بين الاكتسابي والضروري المقابل له: فمباينة كلية؛ لأنه نقيضه، وكذا النسبة بين الاستدلالي وبين الضروري المقابل له: فمباينة كلية أيضا. وأما النسبة بين الاستدلالي وبين الضروري المقابل للاكتسابي: فمباينة كلية؛ لأن الاكتسابي أعم من الاستدلالي، والضروري المقابل للاكتسابي مباين له، فيكون مباينا للاستدلالي؛ لأن مباين الأعم مباين الأخص، وإلا لزم وجود الأخص بدون الأعم، وإنه محال. وأما النسبة بين الضروري المقابل للاستدلالي وبين الاكتسابي: فعموم وخصوص من وجه؛ لأن الضروري بهذا المعنى يتناول الاكتسابي ونقيضه، والاكتسابي لا يتناول نقيضه؛ لأن الشيء لا يتناول نقيض نفسه.

فمن ههنا أي من كون الضروري مقولا في مقابلة الاكتسابي تارة وفي مقابلة الاستدلالي أخرى: جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا، أي حاصلا بمباشرة الأسباب بالاختيار، وبعضهم ضروريا، أي حاصلا بدون الاستدلال.

فظهر أنه لا تناقض في كلام صاحب «البداية»، ووجه ورود التناقض في هذا الموضع أن يقال: إن المفهوم من الكلام الأول أن الضروري لا يكون بواسطة الكسب، ومن الثاني أن الضروري بواسطة الكسب، بيان ذلك أن الضروري المقابل للاكتسابي هو الذي يكون حصوله بدون مباشرة الأسباب بالاختيار، ويكون بمحض خلق الله تعالى، والضروري المقابل للاستدلالي هو الذي يكون حصوله بلا نظر وفكر، سواء كان بمجرد خلق الله تعالى أو بمباشرة الأسباب بالاختيار، فيكون الضروري بهذا المعنى متناولا للاكتسابي والضروري المقابل للاكتسابي، بخلاف الضروري المقابل للاكتسابي؛ فإنه لا يتناول للاكتسابي.

بيان لزوم التناقض من كلام صاحب «البداية» حيث جعل الضروري قسيم الاكتسابي في التقسيم الأول، وقسيم الاستدلالي في التقسيم الثاني، والحال أن الضروري في التقسيم الثاني هو الذي حصوله بلا نظر وفكر، سواء كان بمجرد خلق الله تعالى أو بمباشرة الأسباب بالاختيار، فيكون الضروري بهذا المعنى متناولا للاكتسابي، وما هذا إلا تناقض؟ ووجه دفعه أن الضروري في التقسيم الأول يكون في مقابلة الأعم وهو الاكتسابي، وفي التقسيم الثاني يكون الضروري في مقابلة الأخص وهو الاستدلالي، فيكون بين الضروريتين مغايرة، فينبغي أن لا يكون بين الكلامين تناقض؛ لأن التناقض يقتضي أن يكون مورد الإيجاب والسلب متحدا.

حيث قال أي صاحب «البداية»: إن العلم الحاصل الحادث نوعان:

١- ضروري: وهو ما يحدثه الله تعالى في نفس العبد من غير كسبه واختياره، الضميران راجعان إلى «العبد»، كالعلم بوجوده أي العبد، وتغير أحواله.

٢- وَاكتسابي: وهو ما يحدثه الله تعالى فيه بواسطة كسب العبد، وهو مباشرة أسبابه.
أي يوجده وهو فعله لا مطلقا، بل الحاصل بجميع الأسباب
وأسبابه ثلاثة: الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل».

ثم قال: «والحاصل من نظر العقل نوعان:
التفاته لا من فكره ونظره
١- ضروري: يحصل بأول النظر من غير تفكر، كالعلم بأن الكل أعظم من جزئه.
بلا توقف على غيره [وفي نسخة: «فكر»] [وفي نسخة: «الجزء»]
٢- واستدلالي: يحتاج فيه إلى نوع تفكر، كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان».
كونه هو حاذٍ حذو النظري
والإلهام المفسَّر بإلقاء معنى في القلب بطريق الفيض، ليس من أسباب المعرفة بصحة
أي مفهوم
الشيء عند أهل الحق ....
أي العقد المنعقد

٢- واكتسابي: وهو ما يحدثه الله تعالى الهاء عائد إلى «ما»، فيه أي في نفس العبد بواسطة كسب العبد، وهو مباشرة أسبابه أي العبد. وأسبابه ثلاثة: الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل. ثم قال أي صاحب «البداية»: والحاصل من نظر العقل نوعان: ١- ضروري: يحصل بأول النظر من غير فكر، كالعلم بأن الكل أعظم من الجزء مع أن طرفي هذه القضية كسبي، لكن التصديق عبارة عن الحكم، وإذا كان مستغنيا في ذاته عن النظر كان بديهيا داخلا في تعريفه؛ لأنه لم يتوقف في ذاته على نظر، وأما توقفه على النظر في أطرافه فذلك توقف بالواسطة، وهو لا ينافي البديهية. ٢- واستدلالي: يحتاج فيه إلى نوع تفكر، كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان.

والإلهام المفسَّر بإلقاء معنى في القلب القلب: لحم صنوبري الشكل، هو ألطف من جميع أعضاء البدن، خلق في وسطه منبع الحياة الحيوانية بطريق الفيض، أي بلا كسب بالمعنى الأعم، وهو صدور أمر في الشيء لا بالإرادة التابعة لغرض، ولا مع كراهة وكلفة، وقال بعضهم: الإلهام لا يكون إلا بالخير، ويرد عليه قوله تعالى: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا﴾ (الشمس: ٨)، ولذا أطلقه الشارح ولم يقيده.

اعلم أن العلم قد يحصل بالقذف في القلب بلا مباشرة الأسباب؛ كما كان لأم موسى عليه السلام بقذف موسى في التابوت على رواية، وقد كان يحصل في المنام كما كان لإبراهيم عليه السلام لذبح ولده، وقد يحصل بواسطة الملك، والمفهوم من «الكشاف» في تفسير قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ﴾ (الشورى: ٥١) أن الكل يسمى وحيا، ويخص الأول بالإلهام أيضا، فهذا هو المراد هنا. قال حجة الإسلام: العلم الحاصل بلا دليل يسمى إلهاما، وذلك إما بمشاهدة الملك الملقي فيسمى وحيا ويختص به الأنبياء، أو بلا مشاهدة ملك يسمى إلهاما ويختص بالأولياء.

ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق فالإلهام ليس بحجة عند الجمهور إلا عند المتصوفة، بخلاف الإلهام الصادر من الرسول عليه السلام؛ فإنه حجة عند الكل، والدليل على أن الإلهام ليس سببا لمعرفة صحة الأديان والمذاهب: أن كل واحد يدعي أنه ألهم صحة قول نفسه وفساد قول خصمه، فيؤدي إلى القول بصحة الأديان المتناقضة، أو يقال في إظهار خطئهم: إني ألهمت أن الإلهام لا يكون دليل صحة الأديان والمذاهب، فإن صح إلهامي هذا: ثبت أن الإلهام ليس بدليل الصحة، فإن لم يصح فكذلك؛ لأنه =

حتى يرد به الاعتراض على حصر الأسباب في الثلاثة. وكان الأولى أن يقول: «ليس من أسباب
تفريع على عدم سببيته للعلم الحادث المذكورة للمصنف رحمه الله الإلهام
العلم بالشيء»، إلا أنه حاول التنبيه على أن مرادنا بالعلم والمعرفة واحد، لا كما اصطلح عليه
في نفسه أو حاله أي أراد ههنا فهما مترادفان [وفي نسخة: «و»]
البعض من تخصيص العلم بالمركبات أو الكليات، والمعرفة بالبسائط أو الجزئيات، إلا أن
أي لفظ العلم أي لا يتعلق إلا بها، أي لا يطلق المعلوم إلا على المركب حقيقية كانت أو إضافية كمعرفة
تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له. نصب الحال من نصب الفضلة
لأنه كما لا يعلم بالإلهام صحة الشيء لا يعلم ذاته ولا سائر صفاته، كالفساد

ثم الظاهر أنه أراد أن الإلهام[٢] ليس سببا[٣] يحصل به[٣] العلم لعامة الخلق، ويصلح[٣] للإلزام على ..
أي المصنف رحمه الله

= إذا لم يكن بعض الإلهام صحيحا لم يكن القول بصحة كل الإلهام على الإطلاق ما لم يقم الدليل على صحته، فصار المرجع هو الدليل لا الإلهام، وبمثل هذا استدل أصحابنا على المعتزلة في قولهم: كل مجتهد مصيب.

حتى يرد به الاعتراض على حصر الأسباب في الثلاثة المذكورة. وكان الأولى أن يقول: ليس من أسباب العلم بالشيء، وجه الأولوية: هو أن المصنف في عد بيان أسباب العلم لا في عد بيان أسباب المعرفة، إلا أنه حاول أي المصنف التنبيه بذكر المعرفة على أن مرادنا بالعلم والمعرفة واحد، لا كما اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات أو الكليات، والمعرفة بالبسائط والجزئيات، يعني أن العلم والمعرفة مترادفان عند أهل السنة والجماعة، خلافا للفلاسفة؛ فإنهم فرقوا بين المعرفة والعلم، وقالوا: إن العلم عبارة عن إدراك المركب، والمعرفة عبارة عن إدراك البسيط، ولأجل ذلك يقال: عرفت الله، ولا يقال: علمت الله. أو إن العلم عبارة عن إدراك الكلي، والمعرفة عبارة عن إدراك الجزئي، ولأجل ذلك يقال: عرفت زيدا، ولا يقال: علمته، ويقال: علمت إنسانا، ولا يقال: عرفته. أو إن العلم عبارة عن التصديق بالشيء، سواء كان ذلك الشيء مركبا أو بسيطا، وسواء كان كليا أو جزئيا، ولأجل ذلك يقال: عرفت زيدا، ولا يقال: علمته، بل يقال: علمت زيدا قائما. أو إن المعرفة عبارة عن الإدراك الذي بعد الجهل، والعلم عبارة عن الإدراك مطلقا، سواء كان قبل الجهل أو بعده، ولأجل ذلك لا يقال: الله عارف، بل يقال: الله عالم، إلا أن تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له؛ لأنه يوهم من عدم كون الإلهام سببا لمعرفة صحة الشيء عدم كونه سببا لفساد الشيء أو لمعرفة الشيء نفسه، والمطلوب أن الإلهام ليس سببا للمعرفة مطلقا، سواء كان لصحة الشيء أو لفساده. أجيب بأن الصحة بمعنى الثبوت؛ إذ كثيرا ما يستعمل فيه، كما في قوله:

صح عند الناس أني عاشق غير أن لم يعرفوا عشقي لمن

أي ثبت، واللام في «الشيء» عوض من المضاف، فيكون المعنى: الإلهام ليس من أسباب معرفة ثبوت حكم شيء من الأحكام، سواء كان حكما بالصحة أو بالفساد. قيل: لا حاجة إلى زيادة الصحة حينئذ؛ لفهم العموم من إطلاق المعرفة مع أنه يوهم الصحة بمقابلة الفساد، ومعنى الثبوت يوهم مقابلة الانتفاء.

ثم الظاهر أنه أراد أن الإلهام ليس سببا يحصل به أي بالإلهام العلم لعامة الخلق، ويصلح للإلزام على الغير، معطوف على «يحصل»، أي ليس سببا يصلح للإلزام على الغير. قوله: «ثم الظاهر» جواب ما يقال، وهو أن يقال: لا نسلم أن الإلهام ليس سببا للعلم؛ فإنه قد يحصل به العلم لبعض أفراد البشر كالأولياء، فيكون حصر أسباب العلم في الثلاثة باطلا. فأجاب عنه بقوله: «ثم الظاهر أنه أراد إلخ»، حاصله أن يقال: لم يرد المصنف بقوله أن الإلهام ليس سببا للعلم أصلا حتى يرد ما ذكرتم، بل أراد به: ليس سببا للعلم بالنسبة إلى عامة الخلق، فلا يرد ما ذكرتم.

أي وإن لم يكن مراده ذلك | أي في الحديث الصحيح

الغير، وإلا فلا شك أنه قد يحصل به العلم، وقد ورد القول به في الخبر، نحو قوله عليه السلام: «ألهمني ربي»، وحكي عن كثير من السلف.

لحكم من الأحكام العقلية أو الشرعية | أي بوجوده أو بكونه سببا للعلم | من قدماء أصحابنا القائلين بأنه سبب للعلم والمعرفة | [قوله: «نحو...ربي» ساقط في نسخة]

أي صدور الإلهام أو القول به أو سببيته للعلم

هو قبول قول الغير بلا حجة ودليل

وأما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد، فقد يفيدان الظن والاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال،

هو الصدوق الثقة | «قد» تحقيقية لا تقليلية | بالتشكيك

[وفي نسخة: «بحصر الأسباب»]

فكأنه أراد بالعلم ما لا يشملهما، وإلا فلا وجه لحصر الأسباب في الثلاثة.

أي وإن لم يكن مراده ما لا يشملهما، بل المراد مطلقه الشامل الظن

والعالم ....

وإلا أي وإن لم يرد أنه ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق فلا شك أنه قد يحصل به العلم، وقد ورد القول به أي بالعلم في الخبر، وحكي عن كثير من السلف، كالإلهام لإبراهيم عليه السلام بذبح إسماعيل عليه السلام.

وأما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد معنى التقليد: قبول قول الغير بلا دليل، فقد يفيدان الظن والاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال بتشكيك المشكك، فكأنه أراد بالعلم ما لا يشملهما أي الظن والاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال، وإلا أي وإن لم يرد بالعلم ما لا يشملهما فلا وجه بحصر الأسباب في الثلاثة. قوله: «خبر الواحد» جواب ما يقال، وهو أن يقال: إن حصر أسباب العلم في الثلاثة ممنوع؛ فإن خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد -وهو الذي أمكنه أن يستخرج من القرآن والحديث مسائل فقهية، كأبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد والشافعي ومالك وزفر وغير ذلك من المجتهدين رضي الله عنهم- يفيدان العلم مع أنهما ليسا من الأسباب السابقة، فأجاب عنه بقوله: «وأما خبر الواحد العدل إلخ»، حاصله أنهما يفيدان الظن والاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال بتشكيك المشكك، والمراد من العلم عند أهل الحق هو الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع، فلا يكون الظن والاعتقاد المذكور علما عندهم، فلا يرد ما ذكرتم من النقض المذكور.

والعالم اسم للقدر المشترك بين أجناس ذوي العلم يقال: عالم الإنسان والملك والجن. والقدر المشترك عبارة عن المفهوم الكلي الذي ذكره الشارح بقوله: «أي ما سوى الله تعالى»، أو أجناس ما علم به الصانع، فيصح إطلاقه على كل واحد منها وعلى مجموعها، وقيل: اسم لمجموع ذوي العلم، أو لمجموع ما علم به الصانع، والحاصل أن العالم باعتبار المعنى الأول كلي، وباعتبار المعنى الثاني -وهو قوله: «وقيل: اسم لمجموع ذوي العلم إلخ»- جزئي.

اعلم أنه لما ذكر أسباب العلم ذكر بعده ما هو المقصود من ذكر تلك الأشياء، وهو العلم بحدوث العالم، وهو أصل جميع العلوم الإسلامية وقانون الحجج الإفحامية؛ لأنه لو لم يكن محدثا لكان قديما، فلزم أن لا يكون متناهيا، فلا فائدة في وعد ووعيد وإرسال الرسل والأنبياء؛ لعدم القيامة وعدم الفناء، ولزم تكذيب الأنبياء، فلزم الكفر، فلا يثبت شيء من الشرائع والإسلام بدون ذلك.

واعلم أن الجسم بحسب القسمة العقلية إما أن يكون محدث الذات والصفات معا، أو قديم الذات والصفات معا، أو قديم الذات ومحدث الصفات أو عكسه، لكن القسم الرابع مما لا يقول به عاقل؛ وأما القسم الأول وهو أن يكون محدث الذات والصفات معا فهو قول جمهور المسلمين واليهود والنصارى، وأما القسم الثاني وهو أن يكون قديم الذات والصفات معا فهو قول أرسطاليس، ومن أهل الإسلام فهو قول أبي علي وأبي النصر الفارابي، وزعم هؤلاء أن السماوات قديمة بذواتها وصفاتها كالشكل والمقدار وغير ذلك سوى الأوضاع والحركات الجزئيات؛ فإن كل معينة مسبوقة بأخرى، وكل وضع معين مسبوق بآخر إلى ما لا نهاية له، فيكون الأوضاع قديمة بنوعها، حادثة بشخصها، وكذا الحركات. وأما القسم الثالث فهو أن الأجسام قديمة بالذات حادثة =

أي ما سوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع، يقال: عالم الأجسام، وعالم الأعراض،
الظاهر قبل إثبات الصانع أن يفسر بهذا الموجود المشاهد المعلومة بالمشاهدة أو بالنظر بداهة أو نظرا

وعالم النباتات، وعالم الحيوان، إلى غير ذلك، فتخرج صفات الله تعالى؛ لأنها ليست غير الذات،
كعالم النبات والجماد حقيقية أو إضافية، وذاتية أو فعلية على ما اختاره جمهورهم

كما أنها ليست عينها، بجميع أجزائه من السماوات وما فيها، والأرض وما عليها،[1] محدث[2]
وكذا ما عليها كالجنة والعرش والكرسي وغيرها

أي مخرج من العدم إلى الوجود، بمعنى أنه كان معدوما فوجد، خلافا للفلاسفة، حيث ذهبوا
جماهيرهم من المشائية والرواقية

أي بأشخاصها الجسمية والنوعية بأبعادها

إلى قدم السماوات بموادها وصورها وأشكالها، وقدم العناصر بموادها[3] وصورها، لكن
بمعنى الأفلاك، فيشمل الأطلس وفلك البروج وكذا نفوسها وحركاتها وأوضاعها وأشواقها وإرادتها بالاستمرار

بالنوع، بمعنى أنها لم تخل قط عن صورة. نعم، أطلقوا القول بحدوث ما سوى الله تعالى، ......
مجردا كان أو ماديا

---

(١) قوله: وما عليها: [وكذا ما فيها ما بين الأرضين، وما تحتها كالنار.] (٢) قوله: محدث: [بصيغة اسم المفعول، أي أحدثه موجد.]
(٣) قوله: بموادها: [الجمع باعتبار اختلاف الاستعداد أو الإضافة، وإلا فهيولى العناصر واحدة.]

= بالصفات فهو قول الفلاسفة الذين كانوا قبل أرسطو بالزمان، ثم اختلف هؤلاء في تلك الذات التي هي أصل الأجسام؛ ففرقة زعموا أنها جسم، وفرقة زعموا أنها ليست بجسم ولا جسمانية، والفرقة الأولى اختلفوا في ذلك الجسم، فقيل: كانت جوهرة فذابت بنظر البارئ تعالى، وصارت ماء، وقيل: كان ذلك الأصل أرضا فحصل الماء من تلطيفه، والهواء من تلطيف الماء، والنار من تلطيف الهواء، وقيل:كان ذلك الأصل هواء؛ لتوسطه بين اللطيف والكثيف، وسهولة قبول الأشكال، فحصل النار من تلطيفه، والماء والأرض من تكثيفه، وقيل: كان نارا لفضل لطافتها وقوام المركبات وأصل الحياة بها، ولم يذهب أحد إلى كونها ماء، وقيل أقوال غير ذلك، فمن رام بتفصيلها، فعليه بالمطولات.

أي ما سوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع، ولذلك قيل له: عالم؛ لأنه علم على وجود الصانع، فأشبعت فتحة العين، فتولدت الألف، فصار عالم. يقال: عالم الأجسام، ولم يقل: عالم الأعيان؛ لأنهم لم يقولوا بوجود المجرد من الأعيان، ولو سلم كان سمي بعالم المعقول وعالم الأعراض، وعالم النباتات، وعالم الحيوان، إلى غير ذلك، كعالم الإنسان، وعالم الأرواح، وعالم العقل، وعالم النفس، ولا يقال: عالم زيد وعمرو؛ لما مر من أن أفراد العالم هي الأجناس فقط. فتخرج صفات الله تعالى؛ لأنها ليست غير الذات، ولو سلم أنها غير الذات لم تكن من العالم؛ لأن العالم في العرف اسم لما ينفك عن الصانع كما أنها ليست عينها، بجميع أجزائه من السماوات وما فيها، أي في السماوات والأرض وما عليها، محدث أي مخرج من العدم إلى الوجود، بمعنى أنه كان معدومًا فوجد، خلافا للفلاسفة، حيث ذهبوا إلى قدم السماوات بموادها أي بهيولاتها التي هي محل لصورها وصورها وأشكالها، وقدم العناصر بموادها وصورها، لكن بالنوع، بمعنى أنها لم تخل قط عن صورة ما. أي صورها الجسمية قديمة بالنوع لا بالشخص وصورها النوعية وهي التي يمتاز بها بعض الأجسام عن بعض قديمة بجنسها لا بنوعها؛ لأن الصور النوعية لما كانت مختلفة بالحقيقة وأنها تختلف وتتبدل لم تكن قديمة بنوعها جزما بل بجنسها، وهي مسمى الصور النوعية مطلقا، أما الهيولى فقديمة بشخصها؛ إذ لو كانت حادثة حدوثًا زمانيا لكان لها هيولى أخرى؛ لما عرفت من أن كل حادث بزمان فهو مسبوق بمادة، فيلزم التسلسل.

نعم، أطلقوا القول بحدوث ما سوى الله تعالى، =

لكن بمعنى الاحتياج إلى الغير، لا بمعنى سبق العدم عليه.

استدراك مما يتوهم من موافقتهم لنا — أي تقدمه في الخارج لا في الذهن فقط

ثم أشار إلى دليل حدوث العالم بقوله: إذ هو أي العالم أعيان وأعراض؛ لأنه إن قام بذاته

حدوثا واقعيا لا لحاظيا كما قاله الحكماء

فعين وإلا فعرض، وكل منهما حادث؛ لما سنبين. ولم يتعرض له المصنف رحمه الله؛ لأن الكلام فيه

أي لهذه الكبرى المطوية ولا لإثباتها. وقيل: هو قسمة لا استدلال، لكنه ينافيه لفظة «إذ» التعليلية — بعد الفراغ عن بحث الجزء

طويل لا يليق بهذا المختصر، كيف؟! وهو مقصور على المسائل دون الدلائل.

يليق به — أي محصور — أي متن العقائد — أي المتن — ذا لأكثره — أي الاعتقادية — أي المفصلة وإن أشير إلى بعضها

= لكن بمعنى الاحتياج إلى الغير، لا بمعنى سبق العدم عليه. هذا إشارة إلى جواب سؤال مقدر، وهو أن يقال: لا نسلم أن الفلاسفة ذهبوا إلى قدم السماوات والعناصر؛ فإنهم صرحوا بأن العالم الذي هو ما سوى الله تعالى من الموجودات حادث، فكيف قالوا: إن السماوات والعناصر قديمة، والحال أنها من جملة أفراد العالم؟ فأجاب الشارح الفاضل عنه بقوله: «نعم أطلقوا القول إلخ» بيان هذا الجواب مبني على بسط مقدمة، وهي أن الحدوث مقول بالاشتراك على معان ثلاثة: **الأول**: حدوث زماني، وهو أن يكون الشيء مسبوقا بالعدم كحدوث زيد وعمرو وغيرهما من أفراد الإنسان مثلا. **والمعنى الثاني**: هو الحدوث الذاتي، وهو أن يكون وجود الشيء من الغير. **والمعنى الثالث**: وهو أن يكون ما مضى من وجود الشيء أقل من ما مضى من وجود الآخر، كوجود الابن مع وجود الأب، وهذا المعنى هو الحدوث الإضافي، فالمعنى الأول أعم من المعنى الثاني؛ لأن كل مسبوق بالعدم محتاج إلى الغير، وليس كل محتاج إلى الغير مسبوقا بالعدم، كالعقول والنفوس القديمة عند الفلاسفة، والمعنى الأول والمعنى الثاني أعم من المعنى الثالث؛ لأن كل ما هو وجوده أقل من وجود الآخر كان مسبوقا بالعدم ومحتاجا إلى الغير، وليس كل مسبوق بالعدم أو محتاج إلى الغير أقل وجودا من الآخر، فيكون المعنى الثالث أخص من المعنيين السابقين، وكذا القدم مقول بالاشتراك على ثلاثة معان: **المعنى الأول**: هو القدم الزماني، وهو أن لا يكون وجود الشيء مسبوقا بالعدم. **والمعنى الثاني**: القدم الذاتي، وهو أن لا يكون الشيء محتاجا إلى الغير. **والمعنى الثالث**: القدم الإضافي، وهو أن يكون ما مضى من وجود الشيء أكثر من ما مضى من وجود الآخر كالأب والابن، فالعالم بجميع أجزائه حادث حدوثا ذاتيا عند أهل الحق، وبعض الأجزاء حادث بالزمان كالحوادث اليومية، وبعضها حادث بالذات وقديم بالزمان عند الفلاسفة.

وإذا تمهدت هذه المقدمة عندك عرفت هذا الجواب بتمامه؛ فإن المراد بالقدم في قوله: «ذهبوا إلخ» هو القدم الزماني، وبالحدوث في قوله: «نعم أطلقوا إلخ» هو الحدوث الذاتي، ولا منافاة بين القدم الزماني والحدوث الذاتي عند الفلاسفة؛ لأنهما يجتمعان في العقول والنفوس القديمة عندهم، وذهب أهل السنة والجماعة إلى أن الممكنات بأسرها محدثة حدوثا زمانيا.

ثم أشار إلى دليل حدوث العالم بقوله: إذ هو أي العالم أعيان وأعراض؛ لأنه إن قام بذاته فعين وإلا فعرض، وكل واحد منهما حادث؛ لما سنبين إن شاء الله تعالى.

اعلم أن أهل العقل تنازعوا في وجود الأعراض، فقال قوم من المتكلمين والفلاسفة والمعتزلة: إن الأعراض موجودة في الخارج، فقال ابن كيسان الأصم: إن العالم كله جوهر ولا وجود للعرض أصلا، فالحرارة والبرودة واللون والضوء وسائر الأعراض ليست أعراضا عنده، بل هي جواهر. ثم القائلون بوجود العرض اختلفوا في أنه هل يجوز أن يقوم بنفسه أم لا؟ فذهب قوم منهم إلى أنه لا يجوز أن يقوم العرض بنفسه، بل كل عرض لا بد وأن يكون قائما بالغير، وذهب أبو الهذيل ومن تابعه من البصريين إلى أن يجوز أن يقوم العرض بنفسه كالإرادة العرضية الحادثة لا في محل كإرادة الباريء تعالى، والدليل على أن العرض موجود وأن لا يجوز أن يقوم بنفسه هو أنا ندرك الأعراض من الألوان والأضواء والأصوات والطعوم والروائح والمرارة والحرارة والبرودة وغيرها، فلا شك في أنها مما لا يجوز قيامها بنفسها.

ولم يتعرض له المصنف رحمه الله أي الدليل بحدوث العالم؛ لأن الكلام فيه أي في التعرض طويل لا يليق بهذا المختصر، كيف؟! أي كيف يليق! وهو مقصور على المسائل دون الدلائل.

فالأعيان ما أي ممكن يكون له قيام بذاته بقرينة جعله من أقسام العالم.

بطلت الجمعية بلام الجنس

ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين: أن يتحيز بنفسه، غير تابع تحيزه لتحيز شيء آخر، بخلاف

التحيز كون الشيء في الحيز والمكان، وقيل: هو الإشارة الحسية

يحصل وجوده

العرض، فإن تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذي هو موضوعه، أي محله الذي يقومه. ومعنى وجود

بفتح الراء وأما بسكونها فبمعنى العارض — فالعرض يتمكن في الحيز بواسطة تمكن جوهره — أي يحصل قوام وجوده

[وفي نسخة: «فلهذا»]

العرض في الموضوع: هو أن وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع. ولهذا يمتنع الانتقال عنه،

بداهة — للعرض

بخلاف وجود الجسم في الحيز، فإن وجوده في نفسه أمر، ووجوده في الحيز أمر آخر،

فإنه أمر عارض مفارق له ليس هو وجوده — غير وجوده

ولهذا ينتقل عنه.

أي للمغايرة بينهما مع صحة الانفكاك

فالأعيان ما أي ممكن يكون له الهاء يعود إلى «ما» قيام بذاته. وإنما فسر بممكن احترازا عن البارئ تعالى؛ فإن الله تعالى وإن كان قائما بذاته لكنه ليس ممكنا، بل واجبا بذاته. بقرينة جعله من أقسام العالم. هذا إشارة إلى جواب سؤال مقدر، وهو أن يقال: إن لفظة «ما» عامة تتناول الممكن وغيره، فلا يجوز أن يراد بها الممكن، وأن يكون الممكن تفسيرا لها؛ لأن ذكر العام وإرادة الخاص لا يجوز من غير قرينة، وما القرينة في هذا المقام، فأجاب الشارح عنه بقوله: «بقرينة جعله من أقسام العالم» حاصله أن يقال: إن ذكر العام وإرادة الخاص إنما لا يجوز إذا لم يكن هناك قرينة دالة، وهنا قرينة دالة، وهي جعل المصنف الأعيان من أقسام العالم الحادث الممكن بجميع أجزائه، فيكون الأعيان حادثة؛ لأن حدوث المقسَم يستلزم حدوث جميع الأقسام؛ لأنه معتبر فيها.

ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين: أن يتحيز بنفسه هذا بناء على إنكار الجوهر المجرد، غير تابع تحيزه لتحيز شيء آخر، بخلاف العرض، فإن تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذي هو موضوعه، أي محله أي محل العرض. الذي يقومه ويحصله.

ومعنى وجود العرض في الموضوع: هو أن وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع بخلاف وجود العين. يرد عليه: أن وجوده في الموضوع نسبة بينه وبين الموضوع، بخلاف وجوده في نفسه.

والجواب بحمل كلامه على عدم التمايز بين الوجودين في الأشياء الحسية مسامحة. قيل: لا حاجة إليها؛ فإن قوله: «وجوده في الموضوع» يحتمل معنيين، أحدهما: أن يقصد به الوجود الذي وقع الموضوع ظرفا له، وهو وجوده في نفسه، والثاني: أن يراد به نسبة الوجود إلى الموضوع، فيكون الموضوع أحد طرفي تلك النسبة، لا ظرفا للموجود كما في الأول.

فلهذا يمتنع الانتقال عنه أي عن الموضوع، بخلاف وجود الجسم في الحيز؛ فإن وجوده أي الجسم في نفسه أمر، ووجوده في الحيز أمر آخر، ولهذا ينتقل عنه أي يجوز انتقاله عن حيز إلى آخر.

اعلم أن العقلاء اتفقوا على أن الأعراض لا تنتقل من محل إلى محل آخر، إلا قوم من القدماء، فإنهم ذهبوا إلى جواز انتقال الأعراض من محلها إلى محل آخر، واستدلوا عليه بأن الرائحة والضوء والصوت أعراض مع أنها تنتقل من محلها إلى محل آخر، ويمكن أن يجاب عنه بأن الرائحة لا تنتقل بنفسها، بل تنتقل مع محلها الذي هو أجزاء لطيفة من ذي الرائحة، كما في التحيزات، وأن الضوء لا ينتقل من المحل، بل يتكيف مقابل المضيء بالضوء، فيتوهم أنه انتقل، والصوت يتكيف به المجاور فالمجاور إلى أن يصل إلى الصماخ.

استدل القائلون بامتناع الانتقال بأن يقولوا: إن الانتقال هو حصول شيء في حيزه بعد أن كان حاصلا في حيز آخر، وهذا المعنى لا يتحقق إلا في المتحيز، والعرض ليس بمتحيز، فلا يجوز الانتقال فيه.

وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته: استغناؤه عن محل يقوِّمه، ومعنى قيامه بشيء آخر:
القائلة بالمجردات عينا كان أو مجردا
اختصاصه به بحيث يصير الأول نعتًا والثاني منعوتًا، سواء كان متحيزًا، كما في سواد الجسم، أو
أي تعلقه به تعلقا خاصا مجهول الكنه أي صفة محمولة عند الاشتقاق الشيء الآخر أي قيامه به
لا، كما في صفاتِ الباريء -عز اسمه- والمجرداتِ.
يكون متحيزا بل غير مادي أي قيامها به [وفي نسخة: «تعالى»] القديمة أو الحادثة

وهو أي ما له قيام بذاته من العالم إما مركب من جزئين فصاعدًا، وهو الجسم، وعند
إنما لم يرجع إلى الأعيان؛ لأنه جمع، فأعاده إلى الموصول
البعض لا بد له من ثلاثة أجزاء؛ ليتحقق الأبعاد الثلاثة، أعني الطول والعرض والعُمُق، ......
من المتكلمين في الجسم في الجهات الثلاث

قيل: في هذا الاستدلال نظر؛ فإن التفسير المذكور لانتقال الجوهر من مكان إلى مكان آخر، لا لانتقال العرض من محل إلى محل آخر؛ فإن انتقاله منه إليه مفسر بأن يقوم بمحل بعد قيامه بمحل آخر، وليس هذا مما لا يتصور في العرض بل لا بد لنفيه من دليل، والدليل عليه هو أن يقال: لما كان وجود العرض في نفسه هو وجوده في موضوع ذلك العرض: لم يتصور انتقاله مع وجوده؛ لأن العرض عند الانتقال من ذلك الموضوع كان معدوما، والمعدوم لا ينتقل.

وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته: استغناؤه الهاء عائد إلى «الشيء» عن محل يقومه أي يحصل الشيء، سواء كان متحيزا كالجسم أو غير متحيز كالمجردات، والصورة عندهم جوهر قائم بذاته مع كونها حالة في الهيولى؛ لأن الهيولى لا يقومه، بل بالعكس.

ومعنى قيامه بشيء آخر: اختصاصه به أي اختصاص شيء بشيء آخر بحيث يصير الأول نعتا والثاني منعوتا، سواء كان متحيزا كما في سواد الجسم، أو لا كما في صفات الباريء تعالى أي الصفات السلبية، لا الحقيقية؛ لأنهم لا يقولون بها.

والفرق بين قيام الشيء بذاته عند المتكلمين وبينه عند الفلاسفة: أن قيام الشيء بذاته عند المتكلمين أخص منه عند الفلاسفة؛ فإن القيام بذاته عند المتكلمين لا بد وأن يكون متحيزا، فلا يتناول الباريء تعالى والعقول والنفوس المجردة عن المادة. أما تعريف العرض عند المتكلمين فلا يتناول صفات الله تعالى؛ فإنها قائمة بذاته تعالى مع امتناع تحيزه، وتعريف الفلاسفة يتناولها؛ لأنهم لم يشترطوا التحيز في التعريف، فعلم من هذا أن صفات الباريء تعالى ليست بجواهر ولا بأعراض عند المتكلمين؛ لأنها ليست متحيزة بنفسها، ولا تحيزه تابع لتحيز شيء آخر، فيكون واسطة.

وهو أي ما له قيام بذاته من العالم اعلم أن الجوهر منحصر في قسمين عند المتكلمين؛ لأنه إن لم يقبل القسمة بوجه ما فهو الجوهر الفرد، وإن قبلها فهو الجسم، وأنكروا وجود جواهر غير متحيزة، وأما عند الحكماء فأقسام الجواهر: الهيولى والصورة والجسم والنفس والعقل، وذلك أن الجوهر لا يخلو إما أن يكون محلا أو لا، والأول الهيولى، والثاني إما أن يكون حالا في المحل أو لا، والأول الصورة، والثاني لا يخلو إما أن يكون مركبا من المحل والحال -أعني الهيولى والصورة- أو لا، والأول الجسم، والثاني المفارق، وهو لا يخلو إما أن يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف أو لا، والأول النفس الإنسانية إن تعلق بالإنسان والفلكية إن تعلق بالفلك، والثاني العقل.

إما مركب من جزئين فصاعدا، وهو الجسم، المراد هنا بيان أدنى مرتبة للجسم، وهو عند الحنفية والأشاعرة. قوله: «فصاعدا» نصب على الحال، أي زاد الجزء على اثنين فصاعدا.

وعند البعض أي المعتزلة وبعض مشايخ الحنفية لا بد له من ثلاثة أجزاء؛ ليتحقق الأبعاد الثلاثة، أعني الطول والعرض والعمق. البعد: ما يكون بين النهايتين، والنهاية: هي ما به يصير الشيء ذا الكمية حيث لا يوجد وراءه شيء منه.

وعند البعض من ثمانية أجزاء؛ [ليتحقق] تقاطع الأبعاد الثلاثة على زوايا قائمة. وليس هذا نزاعًا

لهذا التركيب الثماني — أي تقاطعها عليها — [وفي نسخة: «يشاء»]

لفظيًّا راجعًا إلى الاصطلاح، حتى يُدفع بأن لكل أحد أن يصطلح على ما شاء، بل هو نزاع في

هذا النزاع — منا ومن المعتزلة — من أنحاء التركيب في أقل مراتب الجسمية

أن المعنى[١] الذي وُضِع لفظ الجسم بإزائه هل يكفي فيه[٢] التركيب من جزئين أم لا؟

عرفا ولغة — من الجواهر الفردة

احتج الأولون بأنه يقال لأحد الجسمين إذا زِيد عليه جزء واحد: «إنه أجسم[٣] من الآخر»،

بالتركيب والمزج، لا بالوضع فقط

فلولا أن مجرد التركيب كافٍ في الجسمية، لَـمَا صار بمجرد زيادة الجزء أزيد في الجسمية........

أي الجسم الزائد عليه الجزء — مع أنه زائد لوجود صيغة التفضيل فيه

وعند البعض وهو أبو علي الجبائي من ثمانية أجزاء بأن يوضع جزءان فيحصل الطول، وجزءان على جنبه فيحصل العرض، وأربعة فوقها فيحصل العمق، ليتحقق تقاطع الأبعاد الثلاثة على زوايا قائمة والمعنى أنه جوهر يمكن أن يفرض فيه بعد كيف اتفق، ثم يفرض فيه بعد آخر متقاطع للأول على زوايا قائمة، ثم يفرض فيه بعد ثالث متقاطع لهما على قائمة أيضا. ومعنى الزوايا القائمة: أنه إذا قام خط على خط عمودا عليه لا ميل له على أحد الطرفين أصلا، حدثت من جنبيه زاويتان متساويتان يقال لكل منهما «قائمة»، هكذا: قائمة | قائمة، فإن كان مائلا إلى أحد الطرفين: كان أحد الزاويتين صغرى، وتسمى الحادة، والأخرى كبرى، وتسمى المنفرجة، هكذا: حادة/ منفرجة.

وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا إلى الاصطلاح، حتى يدفع بأن لكل أحد أن يصطلح على ما يشاء، أي ليس النزاع المذكور بين القائلين بأنه مركب من أجزاء لا تتجزأ نزاعا لفظيا، وهو أن يكون مراد كل واحد من الخصمين عين مراد الآخر، كما قال المتكلمون: إن القرآن غير مخلوق، أي غير حادث، فأرادوا به الكلام النفسي القائم بذاته الله تعالى، والمعتزلة قالوا: إنه مخلوق، أي حادث، فأرادوا به الكلام اللفظي المؤلف من الحروف، وهذا النزاع إنما يكون في اللفظ دون المعنى؛ لأن المتكلمين قائلون بأن الكلام اللفظي حادث مخلوق، والمعتزلة قائلون بأن الكلام النفسي غير مخلوق وغير حادث. والنزاع المعنوي هو الذي يكون في المعنى، كما قال المتكلمون: العالم عبارة عما سوى الله تعالى حادث بجميع أجزائه، وقال الحكماء: إن العالم عبارة عما سوى الله تعالى ليس بحادث بجميع أجزائه؛ فإن هذا النزاع نزاع معنوي، لكن فيه ما فيه.

بل هو نزاع أي إذا عين معنى الجسم، ثم اختلف في أنه يتحقق بالجزئين أو بأكثر أو بأقل: كان نزاعا معنويا، أما إذا لم يعين ففسره أحد بمعنى والآخر بمعنى آخر: كان نزاعا في التسمية واللغة واصطلاحا من نفسه، في أن المعنى الذي وضع لفظ الجسم بإزائه هل يكفي فيه التركيب من جزئين أم لا؟ يشير إلى أن للجسم معنى معينا اختلف في تحققه.

احتج الأولون أي من قال: يكفي في التركيب من جزئين بأنه يقال لأحد الجسمين إذا زيد عليه الضمير يرجع لـ«أحد الجسمين» جزء واحد: «إنه أجسم من الآخر» «إن» مع اسمه وخبره في موضع نصب مقول القول.

فلولا أن مجرد التركيب كافٍ في الجسمية، لَمَا صار بمجرد زيادة الجزء أزيد في الجسمية. لما كان أزيد بمجرد زيادة الجزء الواحد فثبت أن مجرد التركيب كاف في الجسمية، وأدنى التركيب حاصل من جزئين، وهو المطلوب.

قال أهل السنة والجماعة في تعريف الجسم: هو متحيز قابل للقسمة، فعلى هذا يكون المركب من جوهرين فردين جسمًا عندهم. وعرفه المتقدمون بأنه جوهر ذو أبعاد ثلاثة أي الطول والعرض والعمق، فعلى هذا لا بد له من ثلاثة أجزاء؛ ليتحقق الأبعاد. وقال المعتزلة: إنه متحيز ذو أبعاد ثلاثة، وزعموا أنه لا يحصل بأقل من ثمانية: أربعة فوق أربعة؛ ليحصل الأبعاد بالتقاطع على زوايا قوائم.

وفيه نظر؛ لأنه «أفعل» من الجسامة، بمعنى الضخامة وعِظَم المقدار، يقال: «جَسُم الشيء» أي
أي هذا المصدر سطري
عَظُم، «فهو جسيم وجُسام» بالضم، والكلام في الجسم الذي هو اسم لا صفة.
أصلا من شيء صيغتان للصفة ههنا باب النزاع غير مشتق
أو غير مركب كالجوهر، يعني العين الذي لا يقبل الانقسام، لا فعلًا، ولا وهمًا،
أي غير صالح للقسمة مطلقا
ولا فرضًا، وهو الجزء الذي لا يتجزأ، ولم يقل: «وهو الجوهر» احترازًا عن ورود المنع، بأن ما
[وفي نسخة بدل قوله: «تركيب فيه»: «يتركب»]
لا تركيب فيه لا ينحصر عقلًا في الجوهر بمعنى الجزء الذي لا يتجزأ، بل لا بد من إبطال الهيولى
في الحصر بالأدلة
صفة لكل من العقول والنفوس الحصر في الجسم والجوهر
والصورة، والعقول والنفوس المجـردة؛ ليتم ذلـك.
الجسمية والنوعية الجوهريتين الفلكية والإنسانية وأما غير المجردة فأهل الكلام قائلون بها

وقال الكعبي من المعتزلة: إنه يحصل بأربعة جواهر، بأن يكون ثلاثة للمثلث، والرابع فوقها في الوسط.

واختلف العلماء في أن الجسم البسيط الذي لا يتألف من أجسام مختلفة الحقائق -كالماء والأرض والهواء والنار- هل هو مركب من أجزاء لا تتجزأ أو هو مركب من الهيولى والصورتين: الصورة الجسمية والنوعية؟ فذهب المتكلمون إلى الأول، وذهب الحكماء إلى الثاني.

وفيه نظر، أي في احتجاج الأولين بأنه يقال لأحد الجسمين إلخ؛ لأنه «أفعل» من الجسامة بمعنى الضخامة وعظم المقدار، يقال: «جسم الشيء» أي عظم، «فهو جسيم وجسام» بالضم، والكلام في الجسم الذي هو اسم أي ذات لا صفة.

أو غير مركب كالجوهر، يعني العين الذي لا يقبل الانقسام لا فعلًا ولا وهمًا ولا فرضًا، والفرق بين الانقسام الوهمي والفرضي أن الوهم يقف في القسمة دون العقل، بمعنى أن العقل يقدر على تقسيم بعد تقسيمه إلى غير نهاية، أي لا ينتهي إلى حد يجب وقوفه عنده، بخلاف الوهم؛ لأن الوهم قوة جسمانية، ولا شيء من القوة الجسمانية يقدر على الأفعال الغير المتناهية، وأما التقسيمات الغير المتناهية بالفعل فالعقل قاصر عنه كالوهم، ولذا لم يفرق البعض بينهما.

وهو أي غير المركب الجزء الذي لا يتجزأ، ولم يقل: «وهو الجوهر» يعني قال المصنف: «كالجوهر»، ولم يقل: «هو»، يعني لفظ «هو»، ولو قال كذا لفهم حصر ما لا يتركب في الجوهر الفرد بالسوق، لا بكلمة «هو»؛ لأنها ليست بفصل. ثم قسمة العين إلى الجسم والجوهر الفرد حاصرة على ما اختاره المصنف من مذهب الأشعري وعلى مذهب القاضي، وأما على مذهب الغير فلا حصر؛ لأن المركب من الجزئين مثلا عين، وليس بجسم ولا جوهر عندهم. احترازًا عن ورود المنع عليه بأن ما لا يتركب لا ينحصر عقلًا في الجوهر وكيف يقال بالحصر والحال أن نافيه أكثر من مثبتيه، بمعنى الجزء الذي لا يتجزأ وإنما قال: «بمعنى الجزء الذي لا يتجزأ»؛ لأن الجوهر قد يقال بمعنى آخر، وهو ما ليس بعرض، سواء كان مركبا أو لا. بل لا بد من إبطال الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة؛ ليتم ذلك. أي الحصر؛ فإنها وإن كانت جواهر إلا أنها لا بمعنى الجزء الذي لا يتجزأ، بل بمعنى أنها ليست بجوهر فرد، وقوله: «المجردة» قيد للعقول والنفوس، أي المجردة من الأبدان، والمراد من النفوس أعم من النفوس الإنسانية.

اعلم أن «بل» موضوع لإثبات ما بعده والإعراض عما قبله، ففي كل موضع يمكن الإعراض عن الأول يثبت الثاني فقط، وفي كل موضع لا يمكن الإعراض عن الأول يثبت الأول والثاني، فمعنى «بل» هنا من قبيل الثاني.

واعلم أن الهيولى جوهر في الجسم قابل لما يعرض عليه من الاتصال والانفصال محل الصورتين الجسمية والنوعية، ولا بد لتحقيق =

وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد، أعني الجزء الذي لا يتجزأ، وتركب الجسم إنما هو من الهيولى والصورة.
في التصور وحيز الإمكان — للجسم المفرد الذي فيه الكلام

وأقوى أدلة إثبات الجزء: أنه لو وُضِعت كُرَة حقيقية على سطح حقيقي لم تماسه إلا بجزء غير منقسم؛ إذ لو ماسته بجزئين لكان فيها خط بالفعل، فلم تكن كرة حقيقية.
في نظر العقل — من الكرة — مستقيم — [وفي نسخة: «تماسته»] — أي غير صالح للقسمة بوجه ما — منها — أي لزم فيها وجوده — مركب منهما ممتد بهما

= الهيولى والصورة من زيادة بيان أورده الإمام في «المطالب العالية» فقال: إنا نجد أجساما مختلفة في الصورة متماثلة في المادة، كالسكين والسيف والفأس والمنشار، فأسرها معمولة من الحديد، إلا أنها مع اشتراكها في هذا المعنى يخالف كل واحد منها الآخر في الصورة والشكل، فنقول: هذه الأشياء هيولاها الحديد، وصورها مختلفة، وكذلك السرير معمول من الخشب مختلف في الأشكال والصور.

إذا عرفت هذا فنقول: الهيولى على أربعة أنواع: ١- هيولى الصناعة، ٢- وهيولى الطبيعة، ٣- وهيولى الكل، ٤- وهيولى الأولى بضم الهمزة، أما هيولى الصناعة فهو كل جسم يعمل منه الصانع وفيه صنعته، كالخشب للنجارين، والحديد للحدادين، والتراب والماء للبنائين، والغزل للحائك، والدقيق للخباز، وعلى هذا القياس فكل صانع فلا بد له من جسم يعمل وفيه صنعته، وذلك الجسم هو الهيولى لذلك الشيء المصنوع، وأما الأشكال والنقوش التي يعملها الصانع فهي الصور.

وأما المرتبة الثانية -وهي هيولى الطبيعة- فهي الماء والهواء والنار والأرض؛ لأن ما تحت فلك القمر من الكائنات -أعني المعادن والنبات والحيوان- إنما يتكون من هذه الأربعة، وإليها ينتقل عند الفساد. وأما المرتبة الثالثة -وهي هيولى الكل- فهو الجسم المطلق الذي يحصل منه جملة العالم الجسماني، أعني الأفلاك والكواكب والأركان الأربعة والمواليد الثلاثة.

وأما المرتبة الرابعة -وهي هيولى الأولى- فعند بعضهم هي الأجزاء التي لا تتجزأ، وعند آخرين ذات قائمة بنفسها يحل فيها الجسمية، فيتولد من ذلك القابل وذلك المقبول ذات الجسم، فليحافظ هذا الكلام؛ فإنه من مزالق الأقدام.

وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد، أعني الجزء الذي لا يتجزأ، وتركب الجسم عند الحكماء إنما هو من الهيولى والصورة.

وأقوى أدلة إثبات الجزء أنه لو وضعت كرة حقيقية على سطح حقيقي لم تماسه والضمير المستتر في «لم تماسه» راجع إلى الكرة، والضمير البارز عائد إلى السطح، إلا بجزء غير منقسم؛ إذ لو تماسته بجزئين لكان فيها خط بالفعل، فلم تكن كرة حقيقية أي لم تكن الكرة كرة حقيقية. قوله: «لكان فيها خط بالفعل» أي خط مستقيم؛ لأن الخط المستدير حاصل فيه بالفعل عند المتكلمين، وبالوهم عند الحكماء، ومعنى الكرة جسم يحيط به سطح واحد في داخله نقطة يكون الخطوط منها في جميع الجوانب متساوية، والسطح الحقيقي هو الذي له طول وعرض فقط، والخط هو الذي له طول فقط.

اعلم أن السطح والنقطة والخط أعراض غير مستقلة بالوجود على مذهب الحكماء؛ لأنها نهايات وأطراف للمقادير عندهم؛ فإن النقطة عندهم نهاية الخط، وهو نهاية السطح، وهو نهاية الجسم التعليمي يسمى تعليميا؛ إذ يبحث في العلوم التعليمية، أي الرياضية، منسوبا إلى التعليم؛ فإنهم كانوا يبتدؤون بها في تعليمهم ورياضتهم لنفوس الصبيان؛ لأنها أسهل، ودلائلها يقينية يفيد النفس ملكة لا تقنع دونها، وعرفوه بأنه كم قابل للأبعاد الثلاثة على الزوايا القائمة، وأما المتكلمون فقد أثبت طائفة منهم خطا وسطحا مستقلين، حيث ذهبوا إلى أن الجوهر الفرد يتألف في الطول، فيحصل منها خط، والخطوط تتألف في العرض فيحصل السطح، والسطوح تتألف في العمق فيحصل الجسم، والخط والسطح على مذهب المتكلمين جوهران لا محالة؛ لأن المتألف من الجوهر لا يكون عرضا، وأما =

[ساقط في نسخة] جوهر متحيز بالذات

وأشهرها عند المشايخ رحمهم الله: وجهان، الأول: أنه لو كان كل عين منقسمًا لا إلى نهاية

من أهل الكلام كما هو مذهب الفلاسفة [وفي نسخة: «كل واحد»] [وفي نسخة: «متناهية»]

لم تكن الخردلة أصغر من الجبل؛ لأن كلًّا منهما غير متناهي الأجزاء، والعِظَم والصِّغَر إنما هو

[وفي نسخة: «يكن»] في الحجم والقدر عندكم متساويا فيها

بكثرة الأجزاء وقلتها، وذلك إنما يتصور في المتناهي.

والثاني: أن اجتماع أجزاء الجسم ليس لذاته، وإلا لَمَا قَبِل الافتراق، فالله تعالى قادر على أن

واتصالها في نفسها مما يقتضيه ذاته لأن مقتضى الذات لا يمكن تخلفه عنها

يخلق فيه الافتراق إلى الجزء الذي لا يتجزأ؛ لأن الجزء الذي تنازعنا فيه إن أمكن افتراقه: لزمت

والقسمة

قدرة الله تعالى عليه، دفعًا للعجز، وإن لم يمكن ثبت المدعى.

على ما مر، فينقسم، فلا يكون واحدا عن الواجب وهو ثبوت الجزء

لمماسة الكرة السطح

والكل ضعيف، أما الأول فلأنه إنما يدل على ثبوت النقطة، وهو لا يستلزم ثبوت الجزء؛

أي الوجه الأول

لأن حلولها في المحل ليس الحلول السرياني، حتى يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل.

أي محلها، وهو الخط أو الجسم متفرع على المنفي لا النفي فيلزم الجزء

= النقطة المستقلة فإن قالوا بها فهو الجوهر الفرد لا غير؛ إذ لا يفهم من النقطة المستقلة إلا ذو وضع غير منقسم، وهذا بعينه هو الجوهر الفرد، فنقول في إثبات الجوهر الفرد: إن النقطة موجودة، وهي لا تقبل القسمة بالاتفاق، فإن كانت جوهرا -كما هو مذهب المتكلمين- حصل المطلوب، وهو وجود الجوهر الفرد، وإن كانت غير جوهر لم ينقسم محلها؛ إذ لو انقسم محلها لزم انقسام النقطة؛ لأن انقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه، لكن انقسام النقطة محال، فيكون انقسام محلها كذلك، ومحلها جوهر، فثبت جوهر فرد، وهو المدعى.

وأشهرها أي أدلة الجوهر الفرد عند المشايخ: وجهان، الأول: أنه لو كان كل عين منقسمًا لا إلى نهاية لم يكن الخردلة أصغر من الجبل؛ لأن كل واحد منهما أي من الخردلة والجبل غير متناهية الأجزاء، والعظم والصغر إنما هو بكثرة الأجزاء وقلتها، وذلك إنما يتصور في المتناهي.

والثاني: أن اجتماع أجزاء الجسم ليس لذاته أي ليس لذات الجسم، وإلا أي وإن كان لذاته لما قبل الافتراق؛ لأن ما بالذات لا يزول بالغير، فالله تعالى قادر على أن يخلق فيه أي في الجسم الافتراق إلى الجزء الذي لا يتجزأ؛ لأن الجزء الذي تنازعنا فيه أي في الجزء إن أمكن افتراقه أي الجزء لزمت قدرة الله تعالى عليه دفعًا للعجز، وإن لم يمكن بل يصير ممتنعا، والحال أن الله تعالى ليس بقادر على الممتنع: ثبت المدعى.

والكل ضعيف أي أدلة المشايخ أقواها وأشهرها كله ضعيف، أما الأول فلأنه إنما يدل على ثبوت النقطة، وهو لا يستلزم ثبوت الجزء يعني توجيه الجواب عن الأول أن اللازم من الدليل غير المطلوب، والمطلوب غير اللازم؛ لأن اللازم ثبوت النقطة، والمطلوب ثبوت الجزء، ولا يلزم من ثبوت النقطة ثبوت الجزء؛ لأن حلولها أي حلول النقطة في المحل ليس الحلول السرياني كحلول الماء في القطن، حتى يلزم من عدم انقسامها أي النقطة عدم انقسام المحل. قوله: «لأن حلولها إلخ» جواب عن سؤال مقدر، تقديره: سلمنا أنه لا يلزم من ثبوت النقطة ثبوت الجزء المطلوب، لكن النقطة حالة، وعدم انقسامها يستلزم عدم انقسام الجزء المطلوب على ذلك التقدير، =

وأما الثاني والثالث فلأن الفلاسفة لا يقولون بأن الجسم متألف من أجزاء بالفعل، وأنها
من الثلاثة وهما الأشهران في الوجود الخارجي

غير متناهية، بل يقولون: إنه قابل لانقسامات غير متناهية. وليس فيه اجتماع أجزاء أصلًا، وإنما
باعتبار العدد أي مستعد بلزوم امتداده غير واقفة على نهاية

العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به، لا باعتبار كثرة الأجزاء وقلتها. والافتراق ممكن لا إلى
وهو الجسم التعليمي أي حال فيه بل في مادته التحليلية [قوله: «لا باعتبار كثرة الأجزاء وقلتها» ساقط في نسخة]

نهاية، فلا يستلزم الجزء.

وأما أدلة النفي أيضًا فلا تخلو عن ضعف، ....
للجزء من قبل الحكماء فيما بين أهل الكلام والحكمة إشارة إلى قلة ضعفها

= فأجاب الشارح الفاضل بقوله: «لأن حلولها إلخ». والحلول السرياني هو أن يحل كل جزء مقداري من أجزاء الحال في كل جزء مقداري من أجزاء المحل، حتى يلزم من الإشارة بأحدهما الإشارة إلى الآخر كسريان ماء الورد في الورد. والحلول الجواري هو أن يتعلق الحال بالمحل كحلول النقطة في الخط، وحلول الخط في السطح وغير ذلك، وفي الحلول السرياني يستلزم انقسام كل واحد من الحال والمحل انقسام الآخر، ويستلزم عدم انقسام كل واحد منهما عدم الآخر، وفي الحلول الجواري ليس كذلك، وهذا الجواب موجه لو سلم كونها نهايات، وهذا عند المتكلمين في حيز المنع؛ فإنها عندهم ما به النهاية، لا نفس النهاية.

وأما الثاني والثالث أي ضعف الثاني والثالث، أما ضعف الثاني فلأن الفلاسفة لا يقولون بأن الجسم متألف من أجزاء بالفعل، وأنها أي الأجزاء غير متناهية، بل يقولون: إنه أي الجسم قابل لانقسامات غير متناهية، وليس فيه اجتماع أجزاء أصلًا، أي قالوا: إن الجسم متصل واحد في نفسه كما هو متصل واحد عند الحس ومرأى العين وقابل الانقسام لا إلى نهاية، وليس في الجسم اجتماع الأجزاء عندهم؛ لأنه لا جزء له بالفعل حتى يجتمع، وإنما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به أي بالجسم، هذا منع على قوله: «والعظم والصغر إنما هو بكثرة الأجزاء وقلتها».

هذا جواب سؤال مقدر، تقديره أن يقال: إنه إذا لم يكن فيه اجتماع أجزاء أصلا ينبغي أن لا يتفاوت الأجسام في العظم والصغر، فقال: وإنما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به -والمقدار عارض للصورة- لا باعتبار قلة الأجزاء وكثرتها؛ لأن تأليف الجسم عند الحكماء من الهيولى والصورة، فلا يلزم ما ذكرتم من مساواة الخردلة الجبل. ولكن فيه نظر؛ لأنه لا يلزم منه أن كل واحد من الخردلة والجبل قابل للانقسام إلى غير النهاية، ولا ينتهي إلى حد يقف الانقسام عنده، وإمكان الانقسام إلى غير النهاية في كل واحد من الخردلة والجبل محال؛ لأن الممكن هو الذي لا يلزم من فرض وقوعه محال، وههنا يلزم من فرض وقوعه محال، وهو مساواة الخردلة الجبل، فلا يكون الانقسام إلى غير النهاية ممكنا؛ لأن الملزوم للمحال محال، ويمكن الجواب عنه، وهو أنه إنما يلزم المحال إن لو أمكن الافتراق في الخارج إلى غير النهاية، بل المراد الافتراق الوهمي.

وأما ضعف الثالث فهو قوله: والافتراق ممكن لا إلى نهاية، فلا يستلزم الجزء أي فلا يستلزم هذا الدليل الجزء الذي لا يتجزأ.

وأما أدلة النفي أي أدلة الفلاسفة أيضًا أي كأدلة المتكلمين. فلا تخلو عن ضعف، ومن جملة أدلة نفي الجزء هو أنه لو وجد الجزء -أي الجزء المتحيز الذي لا انقسام له أصلا- لتعدد جهاته، ضرورة أن كل موجود متحيز لا بد أن يتعدد جهاته، فيتعدد جوانبه وأطرافه؛ لأن ما منه اليمين غير ما منه اليسار، وكذا الفوق والتحت والقدام والخلف، فيلزم انقسامه على تقدير عدم انقسامه، =

[ساقط في نسخة]
وهذا مال الإمام الرازي رحمه الله في هذه المسألة إلى التوقف.
فخر الملة والدين أي وجود الجوهر الفرد وعدمه

أي إثبات وجوده في الجسم عطف
فإن قيل: هل لهذا الخلاف ثمرة؟ قلنا: نعم، في إثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من
الجسمية أو النوعية له ثمرة في الأزل والأبد [وفي نسخة: «الأجسام»] عطف
ظلمات الفلاسفة، مثل إثبات الهيولى والصورة المؤدي إلى قدم العالم، ونفي حشر الأجساد، وكثير
أي أباطيلهم وأضاليلهم «المؤدي» صفة «إثبات» لا لـ«الصورة» أي بعضه في الآخرة أي الأبدان الهالكة
من أصول الهندسة المبتنى عليها دوام حركات السماوات، وامتناع الخرق[1] والالتئام عليها.
[وفي نسخة: «المبني»] والعرش والكرسي أيضا

(١) قوله: وامتناع الخرق: [منشؤه مادتها أو صورها النوعية الآبية عن الحركة الأينية.]

= وهو محال؛ لأنه يستلزم خلاف المقدر.

ومن جملة تلك الأدلة: أنه لو وجد الجزء المذكور لانضم إلى جزء آخر، فإما أن يلاقيه بالكلية بحيث لا يزيد حيز الجزئين على حيز الجزء الواحد الآخر، فيلزم أن لا يحصل من انضمام الأجزاء -وإن كانت غير متناهية- حجم ومقدار، فلا يحصل جسم أصلا، وهو محال؛ لوجود الأجسام الكثيرة، وإما أن لا يلاقيه بالكلية، بل شيء دون شيء، فيكون له طرفان، وهو المعني بالانقسام.

ومن جملة تلك الأدلة: أنه لو وجد الجزء المذكور وتماسه ثلاثه أجزاء بعضها ببعض، بأن يكون الاثنان طرفين والثالث وسطا: فالجزء الوسطاني إما أن يمنع الآخرين عن التلاقي والتماس، فيكون جهة الذي يلاقيه أحدهما غير جهة الذي يلاقيه الآخر، فيلزم الانقسام. وإما أن لا يمنع الآخرين عن التلاقي والتماس، فلا يحصل انضمام حجم ومقدار، وهو محال؛ لأنا نشاهد أن الأجسام لها أحجام ومقدار، وضعف كل واحد من هذه الوجوه مذكور في موضعه من «شرح المقاصد».

ولهذا مال الإمام الرازي في هذه المسألة أي في إثبات الجزء الذي لا يتجزأ إلى التوقف. «إلى» متعلق بـ«مال».

فإن قيل: هل لهذا الخلاف ثمرة؟ قلنا: نعم، في إثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة، لا يقال: إذا لم يثبت الجزء -كما مر- لم يحصل النجاة؛ لأنه يجاب بأن النجاة يحصل أيضا بتركيب الجسم من الأجزاء الصغار كما قاله ذو مقراطيس. مثل إثبات الهيولى والصورة المؤدي إلى قدم العالم، فإثبات الهيولى والصورة موقوف على نفي الجزء الذي لا يتجزأ، فإذا ثبت الجزء المذكور بطل إثبات الهيولى والصورة. ونفي حشر الأجسام؛ لأن الحشر مبني على حدوث العالم وانفطار السماوات وكون الصانع مختارا لا موجبا، والكل منتف على تقدير قدم العالم، وقيل: لأن الحشر مبني على إعادة المعدوم، وهي ممتنعة إلا إذا تركب الجسم من أجزاء لا يتجزأ؛ ليمكن إعادته بجميع أجزائه."قلنا: هذا ممنوع؛ لأن الإعادة ممكنة بجميع العناصر أيضا؛ فإن الإعادة مبنية على بقاء الأجزاء الأصلية، لا على بقاء صورتها، كما سيأتي.

وكثير من أصول الهندسة المبني عليها أي على أصول الهندسة دوام حركات السماوات وامتناع الخرق والالتئام عليها أي بيان النجاة بإثبات الجزء الذي لا يتجزأ عن كثير من أصول الهندسة، وهو علم يبحث فيه عن أحوال مقدار العالم؛ فإن كثيرا من أصولها مبني على ثبوت الكم المتصل الموقوف على ثبوت الهيولى والصورة؛ فإنه لو لم يثبت الهيولى والصورة لزم الجزء الذي لا يتجزأ، فلا يوجد الكم المتصل، فعند إثبات الجزء الذي لا يتجزأ لا يثبت الهيولى والصورة والكم المتصل، فيبطل كثير من أصول الهندسة، كدوام =

والعرض ما لا يقوم بذاته بل بغيره، بأن يكون تابعا له في التحيز، أو مختصا به اختصاص
أي موجود ممكن من العالم فيخرج صفات الباري تعالى

الناعت بالمنعوت على ما سبق، لا بمعنى أنه لا يمكن تعقله بدون المحل على ما وُهِم؛ فإن
في تفسير معنى القيام بالذات المقوم له عموما وخصوصا

ذلك إنما هو في بعض الأعراض.
أي عدم إمكان تعقله بدونه، أورده باسم الإشارة؛ لكمال عنايته بالتمييز

ويحدث في الأجسام والجواهر، قيل: هو من تمام التعريف، ....
فيعود ضمير «يحدث» إلى الموصول كضمير «لا يقوم»

= الأفلاك وامتناع الخرق والالتئام المؤديان إلى أن لا يكون العالم متناهيا، وحينئذ لا فائدة في الوعد والوعيد وإتيان الأنبياء؛ لعدم القيامة وعدم فناء العالم، ويلزم تكذيب الأنبياء والرسل. ومن أصول الهندسة أن كل خط يمكن تنصيفه، فلو تركب من الأجزاء لزم تنصيف الجزء في الخط المؤلف من الأجزاء الوتر.

والعرض ما لا يقوم بذاته اختلف العلماء في تعريف العرض، فقال بعضهم: إنه الممكن لا يقوم بذاته، وقال البعض الآخر منهم: العرض هو الممكن الذي لا يمكن تعقله بدون المحل، فقال الشارح الفاضل: إن التعريف الأول أولى من الثاني؛ لأن التعريف الأول جامع وشامل لجميع أفراد العرض، سواء كانت أعراضا نسبية أو أعراضا غير نسبية، والتعريف الثاني غير جامع وغير شامل لجميع أفراد العرض؛ لخروج الأعراض الغير النسبية عنه، وبيان ذلك أن جميع الموجودات منحصرة في المقولات العشرة، واحدة منها مقولة الجوهر، وتسعة منها مقولة العرض، وهي: ١- الكم ٢- والكيف ٣- والأين ٤- والإضافة ٥- والوضع ٦- والملك ٧- ومتى ٨- والفعل ٩- والانفعال، فبعض تلك الأعراض غير نسبية، وبعضها الآخر أعراض نسبية، كأين والإضافة والوضع والملك ومتى والفعل والانفعال؛ فإن الأول حصول شيء في المكان، والثاني: هيئة تكون ماهيتها معقولة بالقياس إلى تعقل هيئة أخرى تكون تلك الهيئة أيضا معقولة بالقياس إلى تعقل الهيئة الأولى، سواء كانت الهيئتان متخالفتين كالأبوة والبنوة، أو متوافقتين كالأخوة من الجانبين، والثالث: هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة بعض أجزائه إلى البعض بالقرب والبعد والمحاذاة وغيرها، وبسبب نسبة تلك الأجزاء إلى الأمور الخارجية عن ذلك الجسم من القيام والقعود والاستلقاء والانحناء وغيرها، والرابع: هيئة تحصل للشيء بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله كالتعمم والتقمص وغيرهما، والخامس: حصول الشيء في الزمان، والسادس: كون الشيء مؤثرا في غيره، والسابع: كون الشيء متأثرا من غيره كالانقطاع وغيره.

فالتعريف الأول شامل لجميع تلك الأعراض، والتعريف الثاني لا يشمل إلا على الأعراض النسبية، فيكون التعريف الأول أولى من التعريف الثاني.

بل بغيره، وبه يخرج صفات الله تعالى؛ لأنها ليست غير ذاته في الاصطلاح. بأن يكون تابعا له أي للغير في التحيز على رأي المتكلمين، أو مختصا به اختصاص الناعت بالمنعوت على رأي الحكماء على ما سبق، لا بمعنى أنه لا يمكن تعقله بدون المحل على ما وُهِم؛ فإن ذلك إنما هو في بعض الأعراض. أي ذهب بعض الناس من المتكلمين والفلاسفة معنى قيام الشيء بغيره لا يمكن تعقله بدون المحل، وليس كذلك؛ لانحصار هذا المعنى في الأعراض النسبية، كالأبوة والبنوة، وكالقرب والبعد؛ فإنه لا يمكن تعقل أحدهما بدون الآخر، بخلاف السواد والبياض.

ويحدث في الأجسام والجواهر، قيل: هو أي الحدوث في الأجسام والجواهر من تمام التعريف أي من تمام تعريف العرض، =

وإن كانت قائمة بغيرها وهو ذاته — أي قوله: «يحدث» — [قوله: «وقيل...حكمه» ساقط في نسخة]

احترازًا عن صفات الله تعالى. وقيل: لا، بل هو بيان حكمه.

فإنها غير حادثة بل قديمة — يكون من تمامه — فيرجع ضميره إلى «العرض»

كالألوان، وأصولها قيل: السواد والبياض، وقيل: الحمرة والخُضرة والصفرة أيضا، والبواقي بالتركيب.

المحسوسة بالبصر — أي بسائطها — [وفي نسخة: «الباقي»] — أي مع السواد والبياض — من الألوان كالنيل والكمودة

جمع «كون» والمراد به الوجود الخاص بحالة خاصة

والأكوان، وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون. والطعوم، وأنواعها تسعة، وهي المرارة والحرقة والملوحة والعفوصة والحموضة والقبض والحلاوة والدسومة والتفاهة. ثم يحصل بحسب التركيب أنواع لا تحصى.

بالذوق — [وفي نسخة: «الحرافة»] — [وفي نسخة: «والحموضة والعفوصة»]

تلخي — تيزي — شوري — ترشي — شيريني — چرب شدن

من هذه البسائط من الطعوم — غير محصورة عند الضبط

= احترازا عن صفات الله تعالى، وفيه نظر؛ لأنه لا يصدق على صفات الله تعالى تعريف العرض الذي ذكره المتكلمون لإخراجها عن البحث؛ إذ البحث في أقسام العالم على رأيهم، وإذا لم يصدق عليها كيف يجوز الاحتراز بهذا؟ بل هذا إشارة إلى دليل حدوث قسمي العالم المنحصر فيهما إجمالا، فكأنه قال: الأعراض حادثة بحدوثها في الأجسام والجواهر، اللهم إلا أن يقال: إن قول المصنف في تعريف العرض -وهو «ما لا يقوم بذاته» شامل لتعريف الحكماء أيضا على نسق ما ذكره الشارح أولا وآخرا، فحينئذ يكون له وجه، وأنكر الدهرية والثنوية والمعتزلة كون الأعراض وراء الذات، وهو قول فاسد، بدليل أن الشعر الأسود إذا ابيض صح أن يقال: هذا الشعر عين ذلك الشعر، والسواد غير البياض بالاتفاق.

كالألوان زعم بعض القدماء أن لا حقيقة للون، بل كله أمر متخيل، كبياض الثلج، والجمهور على أنها كيفيات حقيقية. وأصولها أي بسائطها قيل: السواد والبياض، وقيل: الحمرة والخضرة والصفرة أيضًا أي كالسواد والبياض، والباقي بالتركيب.

والأكوان، وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون الاجتماع كون الجوهرين في حيزين بحيث لا يمكن تخلل الثالث بينهما، والحركة كونان في آنين في مكانين، والسكون كونان في آنين في مكان واحد، فيكون بينهما تقابل التضاد؛ لأنهما أمران موجودان معا في موضع واحد في آن واحد من جهة واحدة.

وأما عند الفلاسفة هي الخروج من القوة إلى الفعل على سبيل التدريج، والسكون عدم الحركة عما من شأنه الحركة، فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة؛ لأن الحركة وجودي، والسكون عدم الحركة من المحل الذي فيه الحركة، فيكون الحركة عند الفلاسفة زمانيا، وعند المتكلمين آنيا.

والطعوم، وأنواعها أي بسائطها تسعة، وهي المرارة والحرافة والملوحة والحموضة والعفوصة والقبض والفرق بين العفوصة والقبض أن العفوصة تقبض ظاهر اللسان وباطنه معا، والقبض ظاهره فقط. والحلاوة والدسومة والتفاهة هي يقال لعدم الطعم كما في الجسم البسيط، ولكون الجسم بحيث لا يحس طعمه لصلابته كالصفر، وإذا حلل بحيلة يحس طعمه، فالمعدود من الطعوم هو الثاني، وقيل: هو الأول، فعده من الطعوم كعد المطلقة من الموجهات، فالحرارة تفعل في الجسم الكثيف مرارة، وفي الجسم اللطيف حرافة، وفي الجسم =

والروائح، وأنواعها كثيرة، وليست لها أسماء مخصوصة، والأظهر أن ما عدا الأكوان لا يعرض إلا الأجسام.

المحسوسة بحس الشم ولم يذكر الأصوات والأضواء وأمثالها من الأعراض المذكورة لا الجواهر الفردة

وإذا تقرر أن العالم أعيان وأعراض، والأعيان أجسام وجواهر، فنقول: الكل حادث، أما الأعراض فبعضها بالمشاهدة، كالحركة بعد السكون، والضوء بعد الظلمة، والسواد بعد البياض، وبعضها بالدليل، وهو طريان العدم، كما في أضداد ذلك؛ فإن القدم ينافي العدم؛ لأن القديم إن كان واجبًا لذاته فظاهر، وإلا لزم استناده إليه بطريق الإيجاب؛ إذ الصادر من الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثًا بالضرورة، ....

أي بعضها كذا وبعضها كذا — أي منحصر في القسمين بحسب العلم — إن انقسمت فالأجسام، وإلا فجواهر فردة — أي حدوث بعضها — يحس بوجوده بعد السكون — لطلوع الشمس — من الليل مثلا — بالصبغ أو بالطبع — الفكري — غير المشاهدة — أي عروضه عليه — أي السكون والظلمة والبياض السابقة — بكونه معلولا للواجب — أي بنمط كون العلة موجبة غير مختارة — [وفي نسخة: «عن»] — أي بسبب إرادته ومشيئته، فالباء للسببية — لكونه مسبوقا بهما، والقديم غير مسبوق بشيء

= المعتدل بين اللطافة والكثافة ملوحة، والبرودة تفعل في الجسم اللطيف حموضة، وفي الجسم الكثيف عفوصة، وفي الجسم المعتدل قبضا، والكيفية المعتدلة بين الحرارة والبرودة تفعل في الجسم الكثيف حلاوة، وفي اللطيف دسومة، وفي المعتدل تفاهة، ثم يحصل بحسب التركيب أنواع لا تحصى.

والروائح وأنواعها كثيرة، وليست لها أي للروائح أسماء مخصوصة، أي ليس لها أسماء إلا باعتبار الإضافة، كرائحة المسك ورائحة العنبر وغير ذلك. والأظهر أن ما عدا الأكوان لا يعرض إلا الأجسام؛ فإن الأكوان تعرض للجواهر الفردة كما تعرض للأجسام، ظاهر كلام المصنف -وهو «ويحدث في الأجسام والجوهر»- أن جميع الأعراض من الألوان والأكوان والروائح كما يحدث في الأجسام يحدث في الجواهر الفردة، إلا أن الأظهر أن الألوان والطعوم والروائح لا تحدث في الجواهر الفردة؛ لأن أنواع هذه الأشياء لا يمكن أن توجد في الجواهر؛ لأنها غير مشاهد ولا محسوس، وأما الأكوان فيشمل عروضها الجواهر والأجسام.

وإذا تقرر أن العالم أعيان وأعراض، والأعيان أجسام وجواهر، فنقول: الكل حادث، هذا بيان لقول الشارح من قبل: «لما سنبين». أما الأعراض فبعضها بالمشاهدة، كالحركة بعد السكون، والضوء بعد الظلمة، والسواد بعد البياض، وبعضها بالدليل، وهو أي الدليل طريان العدم، كما في أضداد ذلك، أي الحركة والضوء والسواد، يعني أن الحركة الموجودة حادثة؛ لأنه يطرأ عليه العدم، وكل ما يطرأ عليه العدم فهو حادث، فالحركة الموجودة حادثة، وكذلك السكون؛ فإن القدم ينافي العدم؛ لأن القديم إن كان واجبًا لذاته فظاهر أن القدم ينافي العدم، وإلا اعلم أن «إلا» ليس في جميع المواضع للاستثناء، بل في بعض المواضع مركب من «إن» و«لا»، ثم أدغم أحدهما في الآخر، كما في هذا الموضع، أي وإن لم يكن واجبا لذاته، بل واجبا لغيره، كالعقول، لزم استناده أي استناد ذلك القديم إليه أي إلى الواجب لذاته بطريق الإيجاب، أي لا بالاختيار، حتى يكون المستند إلى الواجب بالاختيار حادثا بالذات.

إذ الصادر تعليل معلوله محذوف، تقديره: لم لا يجوز أن يكون استناده بطريق القصد والاختيار؟ قلنا: لا يجوز أن يكون كذلك؛ إذ الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثًا بالضرورة؛ لكونه مسبوقا بزمان الاختيار، وذهب الآمدي إلى أن الاختيار القديم يجوز قدم أثره، بخلاف اختيارنا الحادث؛ فإن الأثر يتخلف عنه؛ لقصوره قبل حدوث أثر الاختيار، إما بحدوث تعلقه أو لافتقاره إلى =

والمستند إلى الموجب القديم قديم؛ ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة.

بالمعلولية بكسر الجيم بالزمان لا بالذات أي انفكاكه في وجوده عنها الموجبة لا المختارة

وأما الأعيان: فلأنها لا تخلو عن الحوادث، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث.

أي حدوثها فقيل: حدوث بعضها أيضا بالعيان والمشاهدة أي أما ثبوته بالدليل إلخ [ساقط في نسخة]

أما المقدمة الأولى فلأنها لا تخلو عن الحركة والسكون، وهما حادثان، أما عدم الخلو عنهما فلأن

هي عدم خلوها عن الحوادث أي عن أحدهما لا بعينه، لا عن كل منهما لما عرفت من دليل حدوث الأعراض

الجسم أو الجوهر لا يخلو عن الكون في حيز، فإن كان مسبوقًا بكون آخر في ذلك الحيز بعينه فهو

[وفي نسخة: «و»] أي أيهما كان أي وجوده [وفي نسخة: «الحيز»] هذا الكون له في حيز لذلك الجوهر أو الجسم

ساكن، وإن لم يكن مسبوقًا بكون آخر في ذلك الحيز، بل في حيز آخر: فمتحرك، ....

والسكون هو الكون الثاني أو مسبوقيته بكون لذلك المتحيز بكون آخر أي فهو إلخ

= أمر آخر كمباشرة الأسباب فينا، والثاني باطل في اختيار القديم، وأما حدوث تعلقه فيجوز كما يجوز قدمه، فلكلام الآمدي وجه.

والمستند إلى الموجب القديم قديم إن كان بلا شرط، أو بالشرط القديم، فلا نقض بالحوادث؛ لأنها تستند إلى المختار عند المتكلمين، وإلى الموجب عند الحكيم، لكن بشروط متعاقبة كالحركات اليومية.

ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة. اتفق المتكلمون والحكماء على أن القديم لا يجوز أن يستند إلى الفاعل المختار؛ لأن صدوره عنه يكون مسبوقا بالقصد والاختيار، فيكون وجوده مسبوقا بالعدم، فيكون حادثا لا قديما، والمقدر خلافه، فما ثبت قدمه يمتنع عدمه؛ لأن القديم إما واجب بالذات، وامتناع عدمه ظاهر، وإما ممكن مستند إلى الواجب بالذات بطريق الإيجاب دون الاختيار، إما بلا واسطة أو بواسطة قديمة، وأيا ما كان يمتنع عدمه؛ لأنه لما كان من مقتضيات ذات الواجب لذاته ولوازمه: لزم من إمكان عدمه إمكان عدم الواجب، وهو محال.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يتوقف صدوره عن الواجب على شرط حادث؟ قلنا: لأنه حينئذ يكون حادثا، والكلام في القديم. فإن قيل: القديم إذا امتنع عدمه كان واجبا لا ممكنا. قلنا: امتناع الشيء لا ينافي إمكانه الذاتي؛ لجواز أن لا يكون لذاته، بل يقوم بعلته الموجبة، فعند المتكلمين لما كان الواجب تعالى فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات: لم يكن شيء من معلوماته قديما يمتنع العدم عليه، وإنما ذلك على رأي الحكماء.

فإن قلت: صفات الله تعالى عندكم موجودات قديمة يمتنع استنادها إليه تعالى بطريق الاختيار، وإلا لم تكن قديمة، بل بطريق الإيجاب. قلنا: التأثير والتأثر إنما يكون بين المتغايرين، ولا تغاير ههنا، على ما سيأتي لهذا زيادة تحقيق.

وأما حدوث الأعيان فلأنها لا تخلو عن الحوادث، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، فتكون الأعيان حادثة.

أما المقدمة الأولى أعني الصغرى -وهي قولنا: الأعيان لا تخلو عن الحوادث- فلأنها أي الأعيان لا تخلو عن الحركة والسكون، وهما حادثان، أما عدم الخلو عن الحركة والسكون فلأن الجسم والجوهر الفرد لا يخلو عن الكون في الحيز، فإن كان مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن، وإن لم يكن مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بل في حيز آخر فمتحرك. قوله: «فإن كان مسبوقا» ظاهره يدل على أن الحركة هو الكون الثاني، وكذا السكون، وقد صرح الشارح في «مقاصده» بقوله هنا: «وهذا معنى قولهم» إما تأويلا بمجموع الكونين بالكون الثاني، فيتفق الكتابان، وإما تأويلا للكون الثاني بمجموع الكونين، فيكون ما في الكتابين إشارة إلى =

أي حيزين

وهذا معنى قولهم: الحركة كونان في آنين في مكانين، والسكون كونان في آنين في مكان واحد.

أي للمتحيز، كل كون بالنسبة إلى سابق — أريد به الكون الثاني

فإن قيل: يجوز أن لا يكون مسبوقًا بكون آخر أصلًا، كما في آن الحدوث، فلا يكون

وكل منهما منوط بالمسبوقية فيلزم الخلو — أي حدوث الجسم أو الجوهر

متحركًا، كما لا يكون ساكنًا.

المراد بالتشبيه التساوي، لا فضل المشبه به

علاوة للجواب الأول

قلنا: هذا المنع لا يضرنا؛ لما فيه من تسليم المدعى، على أن الكلام في الأجسام التي تعددت

الوارد على عدم الخلو — وهو حدوث العين القائم به العرض — أي ههنا في إثبات حدوثها

فيها الأكوان، وتجددت عليها الأعصار والأزمان.

في الأحياز — جمع «زمان» كـ«الأعصار» جمع «عصر»

وقد ثبت حدوث كلها

وأما حدوثهما فلأنهما من الأعراض، وهي غير باقية، ولأن ماهية الحركة –لما فيها من انتقال

من غير لحاظ خصوص فرد من أفرادها — في آن بعد آن — وهو الحال الأولى

حال إلى حال– تقتضي المسبوقية بالغير، والأزلية تنافيها. ....

ككونه في حيز حيز آخر — أي مسبوقية كل فرد تحوّله

= المذهبين، لكن الأول هو الظاهر من عبارته. وهذا معنى قولهم: الحركة كونان في آنين في مكانين، والسكون كونان في آنين في مكان واحد.

فإن قيل: يجوز أن لا يكون مسبوقا بكون آخر أصلا كما في آن الحدوث، فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنًا. حاصل هذا السؤال أن يقال: سلمنا أن الجسم أو الجوهر لا يخلو عن الكون في الحيز، ولكن لا نسلم أن ذلك الكون منحصر في الكونين المذكورين، وهما الكون المسبوق بكون آخر في ذلك الحيز بعينه، والكون المسبوق بكون آخر في حيز آخر؛ لجواز أن لا يكون الكون مسبوقا بكون أصلا، لا في ذلك الحيز، ولا في حيز آخر، فلا يكون الجسم أو الجوهر متحركا ولا ساكنا، ولا يكون قولكم: «فلأن الأعيان لا تخلو عن الحركة والسكون» صادقا، فلا يتم المقدمة الصغرى، ولا يتم الدليل المذكور على حدوث الأعيان.

قلنا: هذا المنع لا يضرنا؛ لما فيه من تسليم المدعى، يعني أن هذا المنع لا يضر المعلل، ولا يفيد السائل؛ لأن الكون المذكور إما أن يكون مسبوقا بكون آخر أو لا يكون مسبوقا به، وأيا ما كان يتم الدليل، أما على الأول فلأنه يكون حينئذ سالما عن المنع المذكور، وأما على تقدير الثاني فلأن السائل سلم حدوث الأعيان بقوله: «في آن الحدوث» الذي هو المراد، فيكون هذا الجواب من قبيل توسيع الدائرة. على أن الكلام في الأجسام التي تعددت فيها الأكوان وتجددت عليها الأعصار والأزمان، يعني يمكن الجواب عن هذا الجواب بأن يقال: إن مدعانا ثابت أيضا؛ لأن فيه إثبات جسم ليس بساكن ولا بمتحرك، فيكون المنع باقيا على حاله، شرع في جواب آخر بقوله: «على أن الكلام إلخ».

وأما حدوثهما أي الحركة والسكون فلأنهما من الأعراض، وهي غير باقية؛ لأن العرض لو كان باقيا لكان بقاؤه إما قائما به –أي بذلك العرض– أو بغيره، والأول محال؛ لأن البقاء عرض أيضا؛ لأن العرض عبارة عن معنى زائد على الذات، والبقاء كذلك؛ لأنه عبارة عن استمرار الوجود، وهو زائد على الذات، بدليل صحة نفي البقاء عن الذات، فيلزم قيام العرض بالعرض، وقيام العرض بالعرض لا يجوز، وعند الفلاسفة يجوز قيام العرض بالعرض، كقيام السرعة بالحركة. قلنا: لا نسلم أن السرعة قائمة بالحركة، بل الحركة المخصوصة تسمى بالنسبة إلى بعضها سريعا، وإلى الآخر بطيئا، ولكون هذا مختلفا فيه احتاج إلى دليل آخر بقوله: ولأن ماهية الحركة –لما فيها من انتقال حال إلى حال– تقتضي المسبوقية بالغير، والأزلية تنافيها أي المسبوقية. قوله: «لما فيها» تعليل مقدم لـ«تقتضي». =

ولأن كل حركة فهي على التقضي وعدم الاستقرار، وكل سكون فهو جائز الزوال؛ لأن كل
أي الانقضاء والفناء والمضي في الآنات وهو العدم اللاحق

جسم فهو قابل للحركة بالضرورة، وقد عرفت أن ما يجوز عدمه يمتنع قدمه.
وكذا كل جوهر أي بالبداهة، أو بالوجوب، أي إمكانه واجب أي فناؤه وزواله

وأما المقدمة الثانية فلأن ما لا يخلو عن الحادث لو ثبت في الأزل لزم ثبوت الحادث في الأزل، وهو محال.
أي كل ما لا يخلو عن الحوادث حادث أي وجوده العيني

أي في إثبات حدوث العالم

وههنا أبحاث

أي منوع وأسئلة

الأول: أنه لا دليل على انحصار الأعيان في الجواهر والأجسام، وأنه يمتنع وجود ممكن
للشأن من قبل أهل الكلام

يقوم بذاته، ولا يكون متحيزًا أصلًا، كالعقول والنفوس المجردة التي يقول بها الفلاسفة.
فهو جوهر فهو مجرد عن المادة العشرة الفلكية القديمة، والإنسانية الحادثة أي بكونها موجودة في الخارج

وانحصاره في العين والعرض، لا انحصار كل ممكن

والجواب: أن المدعى حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات، ....
جواب بالقول بالموجب فلا يضره إمكان غير المتحيز

= وفيه بحث؛ لأنه إما أن يراد به مسبوقية بعض الحركة ببعضها أو يراد مسبوقية بعض أجزائها ببعض، وعلى كلا التقديرين لا يلزم حدوث الكون مطلقا؛ لثبوته مع السابق والمسبوق معا.

ولكون الانتقال في الماهية لا يستلزم حدوثها احتاج إلى دليل آخر، وهو قوله: ولأن كل حركة فهي على التقضي وعدم الاستقرار، وكل سكون فهو جائز الزوال. قيل: جواز الزوال لا يوجب وقوعه، فيجوز دوام السكون في بعض الأجسام، ودوام الحركة في بعضها، والاستدلال -بأن كل جسم فهو قابل للحركة؛ لتماثل الأجسام في الماهية- إنما يفيد الجواز لا الوقوع. لأن كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة، وقد عرفت أن ما يجوز عدمه يمتنع قدمه، فثبت أن الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون الحادثين.

لا يقال: عدم الحادث قديم مع أنه يزول بحدوثه؛ لأنا نقول: إن القديم اسم لموجود لا أول له، والدليل إنما قام على امتناع عدمه لا غير، وهو أن القديم إما واجب أو مستند إليه بطريق الإيجاب، فلا نقض بالمعدوم الأزلي.

وأما المقدمة الثانية أي الكبرى -وهي كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث- فلأن ما لا يخلو عن الحادث لو ثبت في الأزل لزم ثبوت الحادث في الأزل، وهو محال. قلنا: فيه منع لثبوته في الفلك.

وههنا أي في المذكورات **أبحاث، الأول:** أنه لا دليل على انحصار الأعيان في الجواهر أي الجزء الذي لا يتجزأ والأجسام، هذا يرد على قوله: «والأعيان أجسام وجواهر»، وأنه يمتنع عطف على قوله: «لا دليل» أي على تقدير: أنه لا دليل على أنه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزا أصلا، هذا وارد على قوله: «والجسم والجوهر لا يخلو عن الكون في الحيز»، كالعقول والنفوس المجردة التي يقول بها الفلاسفة؛ فإنها أعيان، إلا أنها ليست بأجسام وجواهر بمعنى الجزء الذي لا يتجزأ، بل من الأعيان الغير المتحيزة، فإذا جاز كونه غير متحيز جاز كونه غير متحرك ولا ساكن، وإذا جاز كونه غير متحرك ولا ساكن تخلف عنهما، ولا يلزم حدوثهما.

والجواب أن المدعى حدوث ما ثبت وجوده بالدليل، والهاء يعود إلى «ما» في «ما ثبت»، من الممكنات؛ لأن المقصود إثبات الواجب تعالى وتوحيده وصفاته الآتية، وحدوث ما ثبت وجوده كاف فيه. يرد عليه أن الكفاية إنما تتم إذا ثبت أن كل حادث مستند =

دليل لما يعلم ضمنا أنه لم يتعرض لحدوث المجردات

وهو الأعيان المتحيزة والأعراض؛ لأن أدلة وجود المجردات غير تامة، على ما بُيِّن في المطولات.

بل منقوضة بنقوض في الحكمة

الثاني: أن ما ذكر لا يدل على حدوث جميع الأعراض؛ إذ منها ما لا يدرَك(١) بالمشاهدة

وهو هذا الدليل المشاهدة وغيرها

حدوثه، ولا حدوث أضداده، كالأعراض القائمة بالسماوات من الأضواء والأشكال

[وفي نسخة: «من الأشكال والامتداد والأضواء»] وهي أعراض عدمية أو وجودية لكن أضواء بعضها حادثة مشاهدة كما في القمر

والامتدادات.

وكذا ألوانها عند أهل الكلام القائمة بها

والجواب: أن هذا غير مُخِلٍّ بالغرَض؛ لأن حدوث الأعيان يستدعي حدوث الأعراض؛

وهي محتاجة إليها في الوجود أي بأصله، وهو حدوث العالم بنقيره وقطميره أي ينشأ منه

ضرورة أنها لا تقوم إلا بها.

الثالث: أن الأزل ليس عبارة عن حالة مخصوصة، حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود

وهو القدم في جانب الماضي عارضة لما هو فيها تفريع على المنفي لا على النفي

الحوادث فيها، ....

وهي أعراضه

---

(١) قوله: ما لا يدرك: [أي لا يعلم، لا أنه لا يحس؛ إذ هو معنى لا عين.]

= إليه تعالى بلا واسطة، وإلا فيمكن أن يوجد الله تعالى قديما كالعقل الأول، فيستند إليه ما ثبت حدوثه من الأعيان والأعراض. وهو الأعيان المتحيزة والأعراض؛ لأن أدلة وجود المجردات غير تامة على ما بين في المطولات.

والثاني: أن ما ذكر من الدليل على حدوث الأعراض لا يدل على حدوث جميع الأعراض؛ إذ منها أي من الأعراض ما لا يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث أضداده، يعني إذا لم يدرك حدوثه بالمشاهدة لم يدرك حدوث أضداده بالدليل، وهو طريان العدم. كالأعراض القائمة بالسماوات من الأشكال والامتداد أي الطول والعرض والعمق، والأضواء. قوله: «الثاني أن ما ذكر» يرد على قوله: «وأما الأعراض فبعضها بالمشاهدة وبعضها بالدليل، وهو طريان العدم».

والجواب: أن هذا غير مخل بالغرض؛ لأن حدوث الأعيان يستدعي حدوث الأعراض ضرورة أنها لا تقوم إلا بها، أي ضرورة أنها لا تقوم الأعراض إلا بالأعيان، المراد من الأعيان ههنا السماوات، فإذا ثبت حدوث الحركة فهو يستلزم حدوث السماوات؛ لأن الحركات قائمة بالسماوات باتفاق بيننا وبين الخصوم، فإذا يصدق أن السماوات لا يخلو عن الحوادث، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث: ينتج أن السماوات حادثة، فإذا حدثت السماوات وجب القول بحدوث الأعراض القائمة بها من الأشكال والأضواء بالضرورة، سواء شاهدناه أو لم نشاهده؛ لأن العين التي قامت به العرض إذا كان حادثا يكون ذلك العرض أيضا حادثا بالضرورة، وهذا مما لا يمكن إنكاره. وعلى هذا كان الأولى إثبات حدوث الأعيان أولا بدليل لا يتوقف على حدوث الأعراض، ثم القول بأن الأعراض أيضا حادث؛ لأن حدوث الأعيان يستدعي حدوث الأعراض، حتى لا يرد سؤال الدور، بأن يقال: لما ثبت حدوث الأعيان بحدوث الأعراض فلو ثبت حدوث الأعراض بحدوث الأعيان: لزم الدور.

والثالث: أن الأزل ليس عبارة عن حالة مخصوصة، حتى يلزم من وجود الجسم فيها أي في الحالة المخصوصة وجود الحوادث فيها، =

بل هو عبارة عن عدم الأولية، أو عن استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب
أي هو معنى من المعاني، لا شيء قائم بالجسم، بل معنى اعتباري منتزع عن الجسم بهذا الاعتبار غير واقفة

الماضي. ومعنى أزلية الحركات الحادثة: أنه ما من حركة إلا وقبلها[1] حركة أخرى لا إلى بداية.
في جانب الماضي بحدوث كل زمان [وفي نسخة: «لا إلى نهاية»]

وهذا هو مذهب الفلاسفة، وهم يسلمون أنه لا شيء من جزئيات الحركة بقديم، وإنما الكلام
أي الأزلية بهذا المعنى أي لا فرد منها الفلكية بالقدم

في الحركة المطلقة.
أي طبيعتها السارية في أفرادها

في الخارج
والجواب: أنه لا وجود للمطلق إلا في ضمن الجزئي، فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل
أي للكلي لا المطلق المصطلح لامتناع وجود الكلي بلا تعين في العين هو نفس الحركة

من الجزئيات.

له المتمكن فيه الجسم
الرابع: أنه لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهي الأجسام؛ لأن الحيز هو السطح الباطن
منع على حصر الممكن في المتحيز بالذات أو بالعرض لأنه سطح قائم بالجسم، فله حيز أيضا هو سطح، وهلم جرا هو أسفله

من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي.
للمتمكن هو سطحه الأعلى

(١) قوله: وقبلها: [الواو للحال، أي لا يوجد حركة في حال إلا في حال كون حركة ما سابقة عليها.]

= أي فهو إشارة إلى رد قوله: «فلأن ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الأزل يلزم ثبوت الحادث في الأزل»، حاصله أن يقال: لا نسلم أن ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الأزل لزم ثبوت الحادث في الأزل، وإنما يلزم ذلك أن لو كان الأزل عبارة عن حالة مخصوصة ثابتة في نفس الأمر يلزم من وجود الجسم في تلك الحالة وجود الحوادث فيها، وليس كذلك، بل هو عبارة عن عدم الأولية أو عن استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية، وأزلية الحادث بهذا المعنى غير محال، وإنما المحال هو الأزلية بالمعنى الأول، وهو غير لازمة. قوله: «عن عدم الأولية» أعم بالذات أو بالزمان كالتفسير الثاني وهو استمرار الوجود، ويمكن أن يحمل الأول على العدم الذاتي، وهو ظاهر في جانب الماضي. والأبد عبارة عن استمرار الوجود لا إلى نهاية في جانب المستقبل، والسرمد عبارة عن الاستمرارين.

ومعنى أزلية الحركات الحادثة: أنه ما من حركة إلا وقبلها أي قبل الحركة حركة أخرى لا إلى نهاية. وهذا هو مذهب الفلاسفة، وهم يسلمون الواو للحال أنه لا شيء من جزئيات الحركة بقديم، بمعنى أنه يوجد جزء واحد يبقى ويستمر وجوده. وإنما الكلام في الحركة المطلقة، وهي قديمة عندهم. حاصل السؤال: لا نسلم أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، كيف يجوز ذلك؟ والحال أن الحركة المطلقة لا تخلو عن الحركات الجزئية، مع أن الحركة المطلقة ليست بحادثة.

والجواب: أنه لا وجود للمطلق إلا في ضمن الجزئي، فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات. تلخيص الجواب: أن الحركة المطلقة لو كانت قديمة -أي موجودة في الأزل- لزم أن يكون شيء من جزئياته أزليا؛ إذ لا تحقق للكلي إلا في ضمن الجزئيات، لكن اللازم باطل بالاتفاق. وقد يجاب بأنه لا وجود للمطلق في الخارج، لا بنفسه ولا في ضمن الجزئي، فلا يلزم قدمه؛ لأنه صفة الموجود.

والرابع: أنه لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهي الأجسام؛ لأن الحيز هو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي. كأنه إشارة إلى رد قوله: «فلأن الجسم أو الجوهر لا يخلو عن الكون في الحيز»، وحاصله أن يقال: =

والجواب: أن الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم، وتنفذ فيه أبعاده.
[وفي نسخة: «وينفذ»]

خبر مقدم — في حدوثه

ولما ثبت أن العالم محدَث، ومعلوم أن المحدَث لا بد له من محدِث؛ ضرورةَ امتناع

جملة معترضة إتماما لما يجب في جواب «لما» — قيل: هو نظري

ترجح أحد طرفي الممكن من غير مرجح: ثبت أن له محدِثا.

ولا يمتنع ترجيحه بلا مرجح عندنا كما في الإرادة؛ إذ هو ترجيح وترجح المراد به — جواب «لما»

هو المستحيل عدمه بالذات مطلقا لا نحو منه فقط كالسابق واللاحق، فلا نقض بالزمان على مذهب الحكماء

والمحدِث للعالم هو الله تعالى أي الذات الواجب الوجود الذي يكون وجوده من ذاته، ولا يحتاج

أي الخالق الموجد المخرج له من العدم إلى الوجود — أي لا من غيره يصدر منه — الواجب

إلى شيء أصلًا؛ إذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم، فلم يصلح محدِثا للعالم ومبدأً له،

متساوي الطرفين ممكن العدم — بحدوثه أو إمكانه — [وفي نسخة: «فلا»] — أي يكون موجدا له بعد العدم

مع أن العالم اسم لجميع ما يصلح علما على وجود مبدأ له.

أي لكل جنس صالح لكونه علامة على مبدئه — الدليل

وقريب من هذا ما يقال: إن مبدأ الممكنات بأسرها لا بد أن يكون واجبا؛ إذ لو كان ممكنا..

والفرق أن الأول استدلال بالحدوث على المحدث، وهذا بالإمكان على العلة — أي بتمامها

= إن قولكم: «فلأن الجسم أو الجوهر لا يخلو عن الكون في الحيز» إما قضية مهملة، فلا يتم مطلوبكم الذي هو جميع الأجسام والجواهر؛ لأن القضية المهملة في قوة الجزئية، فيلزم حدوث بعض الأجسام والجواهر الذي هو غير المطلوب. وإما قضية كلية، فيلزم عدم تناهي الأجسام؛ لأن الحيز عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي، ولو كان لكل جسم حيز لزم عدم تناهي الأجسام، ويلزم منه أن يكون فيما وراء فلك الأفلاك شيء حاو مماس لفلك الأفلاك، وليس كذلك، بل فيما وراءه عدم محض، واللازم باطل؛ لأن الأبعاد كلها متناهية، كما ثبت في موضعه بالبرهان القطعي والبرهان السلمي وغير ذلك من البراهين الدالة على تناهي الأبعاد، وكذا الملزوم، فلا يلزم حدوث جميع الأجسام الذي هو مرادكم.

والجواب: أن الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله أي يدخله الجسم، أو يدخله الجوهر الفرد بلا نفوذ بعده. ولم يذكره؛ لأنه ليس بمقام التفصيل، مع أن ثبوت الجوهر محتمل. وينفذ فيه أي في الفراغ المتوهم أبعاده.

ولما ثبت أن العالم محدث، ومعلوم أن المحدث لا بد له من محدث ضرورة امتناع ترجح أحد طرفي الممكن أي الوجود والعدم من غير مرجح، ثبت أن له أي للعالم محدثا.

يعني لما ثبت بالدليل المذكور أن العالم حادث: كان مسبوقا بالعدم، وإذا سبقه العدم لم يكن وجوده لذاته، ويستوي في العقل إمكان وجوده وعدمه، فلا بد من مخصص يرجح أحد الجانبين على الآخر.

والمحدث للعالم هو الله تعالى معنى «تعالى» أي جل وعلا عن إلحاد الملحدين، وعما يقول المشركون في صفاته، أي الذات الواجب الوجود الذي يكون وجوده أي وجود الواجب من ذاته، ولا يحتاج إلى شيء أصلًا؛ إذ لو كان محدث العالم جائز الوجود لكان من جملة العالم، فلا يصلح محدثا للعالم ومبدأ له أي علة للعالم، وإلا لزم الدور أو التسلسل مع أن العالم اسم لجميع ما يصلح علما أي علامة على وجود مبدأ له الضمير في «له» عائد إلى «ما».

وقريب من هذا أي قريب إلى قوله: «إذ لو كان جائز الوجود إلخ» ما يقال: إن مبدأ الممكنات بأسرها لا بد أن يكون واجبا؛ إذ لو كان أي المبدأ ممكنا =

لكان من جملة الممكنات، فلم يكن مبدأ لها.

وقد يتوهم أن هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار إلى إبطال التسلسل[1]، وليس

لعدم ذكر إبطال التسلسل فيه الخالق للعالم، الواجب الوجود؛ إذ الممكن لا يصلح علة موجدة لشيء

كذلك، بل هو إشارة إلى أحد أدلة بطلان التسلسل، وهو أنه لو ترتب سلسلة الممكنات لا إلى

أي ليس دليله بلا افتقار إليه بل دليله بإبطاله بهذا الدليل الحوادث

نهاية: لاحتاجت[2] إلى علة، وهي لا يجوز أن تكون نفسها ولا بعضها؛ لاستحالة كون الشيء

ذاهبة بالترتيب لا إلى إلخ [وفي نسخة: «فينقطع»] أي جزأها

علة لنفسه ولعلله، بل خارجا عنها، فيكون واجبا، فتنقطع السلسلة.

لأن الخارج عن جملتها هو الواجب، لا غير اللام عوض عن المضاف إليه

---

(١) قوله: التسلسل: [وكذا أخوه الدور، ولم يذكره اكتفاء بأخيه. وقيل: الدور مستلزم لتسلسل، وهو مفروغ عنه في مقامه.]

(٢) قوله: لاحتاجت: [الحاجة رجح وجودها بتساوي طرفيها لإمكانها إلى علة مرجحة لوجودها على عدمها الأصلي.]

= لكان من جملة الممكنات، فلم يكن مبدأ لها، أي للممكنات؛ إذ الشيء يمتنع أن يكون علة لنفسه. فإن قلت: لم لا يجوز أن يكون البعض علة للمجموع؟ قلت: لا يجوز؛ لأن علة المجموع علة لكل واحد منه، فيكون علة لنفسه. فإن قلت: المجموع من حيث هو مجموع غير كل واحد منه. قلت: نعم في الاعتبار، وأما في الحقيقة فلا، وإنما كان هذا قريبا لما سبق؛ لأن المقصود واحد وإن اختلف الاعتبارات والعبارات. وقد يتوهم أن هذا أي قوله «إذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم إلخ» دليل على وجود الصانع من غير افتقار إلى إبطال التسلسل، وليس كذلك، أي أن يكون إثباته بحيث لا يجعل بطلان التسلسل إحدى مقدماته؛ لأن من عادته إبطال التسلسل عند إثبات وجود الصانع، بل هو إشارة إلى أحد أدلة بطلان التسلسل. فيه بحث؛ لأن الإشارة إلى دليل بطلانه ليس افتقارا له، وإنما ثبت الافتقار أن لو أخذ بطلانه مقدمة للدليل على وجود الصانع، وليس كذلك.

وهو أي أحد أدلة بطلان التسلسل أنه لو ترتب سلسلة الممكنات لا إلى نهاية: لاحتاجت إلى علة مستقلة؛ لكون تلك السلسلة ممكنة وإن كانت غير متناهية، وهي أي العلة لا يجوز أن تكون نفسها أي نفس الممكنات، ولا بعضها، وإليه أشار بقوله: «لكان من جملة العالم فلم يكن مبدأ لها» لاستحالة كون الشيء علة لنفسه؛ لأن العلة مقدمة على المعلول، وتقدم الشيء على نفسه محال ولعلله، بل خارجا عنها، فيكون واجبا، فينقطع السلسلة. بيانه: لو كان بعض الممكن لا على التعيين علة للبعض الآخر، والبعض الآخر علة لذلك البعض، فيكون علة لعلله. وههنا إشكال، وهو أن سلسلة الممكنات ليس لها وجود في الخارج، ولا ممكنة الوجود أيضا فيه، وعلة كل منها داخلة في السلسلة، فحينئذ يمتنع افتقار الكل إلى العلة؛ إذ ليس لها وجود مستقل، أو نسلم افتقاره إلى علة هي نفسه على معنى أنه يكفي في وجودها نفسها من غير حاجة إلى أمر خارج عنها؛ فإن الجزء الأول من تلك السلسلة علة للثاني، والثاني للثالث، والثالث للرابع، وهكذا فيكون لكل واحد من تلك الأجزاء علة منها، وهذا ليس بمستحيل؛ إذ ليس فيه تقدم الشيء على نفسه. مناط الجواب: هو الفرق بين تعليل كل واحد من السلسلة بآخر منها وبين تعليل المجموع بالمجموع، وهما متغايران، والثاني بديهي البطلان، وثبت بطلان الأول؛ فإن ثبوت الأول يستلزم ثبوت الثاني، وبطلان اللازم دليل على بطلان الملزوم.

والتسلسل على ثلاثة أصناف، **الأول** في طرف الماضي فقط، أي لا ابتداء له فيه، لكن له انتهاء في طرف المستقبل. **والثاني** في طرف المستقبل فقط، أي لا انتهاء له فيه، لكن له ابتداء في طرف الماضي. **والثالث** في طرفيهما، أي لا ابتداء له ولا انتهاء له، وهذا أشد امتناعا من الأولين، والثاني من الأول.

على بطلان عدم التناهي الكمي لا اللاتفقي
ومن مشهور الأدلة برهان التطبيق، وهو أن نفرض مَن المعلول الأخير إلى غير النهاية جملة،
أي تقريره أن نفرض إلخ فتكون زائدة عليها بواحد [وفي نسخة: «نجعل»]
ومِمّا قبله بواحد مثلا إلى غير النهاية جملة أخرى، ثم نطبِّق الجملتين، بأن نجعل الأول من الجملة
أو بما بعده بواحد أو كثير معين متناه بالتطبيق الإجمالي العقلي الباء للبيان
الأولى بإزاء الأول من الجملة الثانية، والثاني بالثاني، وهلمَّ جرًّا، فإن كان بإزاء كل واحد من
أي نطبق المبدأ على المبدأ والأوساط على الأوساط في البواقي على الترتيب بلا بقاء فضل
الأولى واحد من الثانية، كان الناقص كالزائد، وهو محال، وإن لم يكن فقد وُجد في الأولى ما لا يوجد
أي الجملة أي واحد موجود هو الثانية لامتناع اجتماع المساواة والزيادة في شيء؛ إذ هو مصداق التناقص هو الواحد الزائد [وفي نسخة: «تتناهى»]
بإزائه شيء في الثانية، فتنقطع الثانية وتناهى، ويلزم منه تناهي الأولى؛ لأنها لا تزيد على الثانية
لزيادتها عليها [وفي نسخة: «فينقطع»] لأن الزيادة بعد ختم السلسة أي من تناهي الثانية
إلا بقدر متناه، والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة.
للقطع من الجانبين

وهذا التطبيق إنما يمكن فيما دخل تحت الوجود، دون ما هو وهمي محض؛ فإنه ينقطع
العقلي الإجمالي بجعل الكلي مرآة لأفراد غير متناهية كما في موضوع الكلية لا وجود لها في العين بل في الفرض
بانقطاع الوهم.
لأن العقل لا يقدر على إحضار غير متناه تفصيلا

ومن مشهور الأدلة عطف على قوله: «بل هو إشارة إلى أحد أدلة بطلان التسلسل»، أعني استحالة ترتب الأمور الغير المتناهية المجتمعة في الوجود.

برهان التطبيق الإضافة بيانية، فهو يدل على بطلان التسلسل، سواء كان من جانب العلل فقط، بأن يبدأ معلول آخر لا نهاية لعلله، أو من جانب المعلول فقط، بأن يبدأ مبدأ أول لا نهاية لمعلولاته، أو من الجانبين معا، وهو أي برهان التطبيق أن نفرض من المعلول الأخير وهو ما لا يكون علة لشيء أصلا إلى غير النهاية جملة، ومما قبله أي قبل المعلول الأخير بواحد مثلا أي بمرتبة واحدة، أي بحادث واحد بحيث يكون الجملة الثانية أنقص من الجملة الأولى بذلك الواحد إلى غير النهاية جملة أخرى. تقرير الدليل: أن الحوادث لو كانت غير متناهية، وأخذنا جملتين من تلك الحوادث الغير المتناهية، إحداهما من مبدأ معين، وثانيهما من مبدأ آخر قبل هذا الأول بمرتبة واحدة.

ثم نطبق الجملتين، بأن يجعل الأول أي الجزء الأول من الجملة الأولى بإزاء الأول من الجملة الثانية، والثاني بالثاني، وهلم جرا، أي الثالث بالثالث والرابع بالرابع والخامس بالخامس، فإن كان بإزاء كل واحد من الأولى واحد من الثانية، كان الناقص أي الجملة الثانية كالزائد أي الجملة الأولى، وهو محال. فيه بحث؛ لأنه إن أريد به التساوي في الحدين: فلا حد فيهما من جانب اللاتناهي، وإن أريد وجود من أحدهما بإزاء كل واحد من الآخر فاستحالته ممنوعة؛ لجواز أن يكون ذلك من جهة عدم التناهي لا من جهة التساوي في المقدار.

وإن لم يكن فقد وجد في الأولى ما لا يوجد بإزائه الهاء يعود إلى «ما» شيء في الثانية، فينقطع الثانية وتتناهى، ويلزم منه أي من تناهي الثانية تناهي الأولى؛ لأنها لا تزيد على الثانية إلا بقدر متناه؛ إذ المفروض كذلك، والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة، وقد فرضناهما غير متناهيين، هذا خلف.

وهذا التطبيق إنما يمكن فيما دخل تحت الوجود، دون ما هو وهمي محض؛ فإنه ينقطع بانقطاع الوهم. قوله: «هذا التطبيق» إشارة =

[وفي نسخة: «يطبق»]

فلا يرد النقض بمراتب العدد، بأن تطبق جملتان، إحداهما من الواحد لا إلى نهاية، والثانية
نقض هذا البرهان — أي سلسلتان منتظمتان

من الاثنين لا إلى نهاية. ولا بمعلومات الله تعالى ومقدوراته(١)؛ فإن الأولى أكثر(٢) من الثانية مع
أي عدم وروده لأن إلخ — [وفي نسخة: «ولا بمقدوراته»] — أي معلوماته — أي مقدوراته

لا تناهيهما، وذلك لأن معنى لا تناهي الأعداد والمعلومات والمقدورات: أنها لا تنتهي إلى حد
كل من هذه السلاسل الثلاث — إجماعا — نائب فاعل لقوله: «لا يتصور» — الاعتبارية

لا يتصور فوقه آخر، لا بمعنى: أن ما لا نهاية له يدخل في الوجود؛ فإنه محال.
الجملة صفة لقوله: «حد» — بالفعل — أي من العدم فيه — ويكون موجودا بالفعل

الواحد يعني أن صانع العالم واحد، ولا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود إلا على
عقلا بل يمتنع بالذات — وهو مفهوم كليٌّ بعنوانه العقلي التعبيري، وجزئيٌّ بمعنونه ومصداقه

ذات واحدة.
حقة واجبة

---

(١) قوله: ومقدوراته: [وهي ممكنات ذاتية فقط، ولو ممتنعة بالغير لا ممتنعة بالذات.]

(٢) قوله: أكثر: [لأن العلم يتعلق بالمحالات أيضا، ومجموعها مع الممكنات أكثر منها فقط.]

= إلى جواب ما يقال، وهو أن دليلكم هذا ليس بصحيح بجميع مقدماته؛ لأن هذا الدليل جار في مراتب الأعداد ومعلومات الله تعالى ومقدوراته مع أن المطلوب الذي هو التناهي غير ثابت؛ لأن كل واحد من مراتب الأعداد والمعلومات والمقدورات غير متناه، فلا يتم هذا الدليل. فأجاب عنه الشارح الفاضل بقوله: «وهذا التطبيق إلخ». حاصله أن يقال: إن مراتب الأعداد الغير المتناهية والمعلومات والمقدورات الغير المتناهيتين أمور وهمية، ليس لها جملتان في نفس الأمر يكون إحداهما منطبقة للأخرى، فصار أن الجملتين المفروضتين في الأعداد والمعلومات والمقدورات منقطعتان في ذلك التطبيق بانقطاع الوهم عن التطبيق المذكور بعجزه، وليس يلزم من انقطاعهما في الوهم انقطاعُ ما لا يتناهى في نفس الأمر، حتى يكون محالا؛ إذ ليس تلك الجملتان في نفس الأمر، فلا يتصور أن يكون انقطاعهما في نفس الأمر. فلا يرد النقض بمراتب العدد بأن يطبق جملتان: إحداهما من الواحد لا إلى نهاية، والثانية من الاثنين لا إلى نهاية. ولا بمعلومات الله تعالى ولا بمقدوراته هذا يرد على قوله: كان الزائد كالناقص. فإن الأولى أي معلومات الله تعالى أكثر من الثانية مع لا تناهيهما، أي معلومات الله تعالى ومقدوراته؛ لأن كل ما هو مقدور الله فهو معلومه ضرورة، بخلاف العكس؛ لأن ذاته تعالى وصفاته وجميع الممتنعات معلوماته وليس بمقدوراته؛ لأن المقدورية تقتضي صحة الوجود ومسبوقيته بالعدم، وليس كذلك فيما ذكر، وإلا لم يثبت الوحدانية، والأمر ليس كذلك.

وذلك أي عدم ورود النقض المذكور لأن معنى لا تناهي الأعداد والمعلومات والمقدورات: أنها لا تنتهي إلى حد لا يتصور فوقه أي فوق حد آخر، أي عدم تناهيها إنما هو بحسب التصور لا بحسب الوجود الخارجي، لا بمعنى: أن ما لا نهاية له يدخل في الوجود؛ فإنه محال أي الدخول في الوجود محال، يعني أن مراتب الأعداد والمعلومات والمقدورات لا تنقطعان، ولا يلزم من ذلك تساويهما في نفس الأمر؛ لأن التساوي في نفس الأمر فرع وجودهما في نفس الأمر، بخلاف ما له وجود في نفس الأمر، فإنه يلزم أحد الأمرين: إما انقطاعه في نفس الأمر فيكون ما لا يتناهى في الواقع ونفس الأمر متناهيا فيه وإنه محال، وإما عدم انقطاعه في نفس الأمر فيلزم تساوي الجملتين الزائدة والناقصة، وهو محال أيضا؛ لأنه خلاف المقدر وخلاف ما ثبت في نفس الأمر والواقع.

الواحد يعني أن صانع العالم واحد، ولا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود إلا على ذات واحدة يعني أن صانع كل شيء =

أي في إثبات عدم إمكان صدقه — أي في السماء والأرض

والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع، المشار إليه بقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾. (الأنبياء: ٢٢)

من أرباب العقائد الشرعية — لا المصرح به بهذا التقرير، بل هو مستفاد منه — لفظة «لو» مفيدة للملازمة وبطلان التالي معا — عن هذا النظام المشاهد

وتقريره: أنه لو أمكن إلهان لأمكن بينهما تمانع، بأن يريد أحدهما حركة زيد والآخر سكونه؛ لأن كلا منهما في نفسه أمر ممكن، وكذا تعلق الإرادة بكل منهما في نفسه؛ إذ لا تضاد[1] بين إرادتين، بل بين المرادين، وحينئذ إمّا أن يحصل الأمران فيجتمع الضدان، أو لا[2]، فيلزم عَجْز[3] أحدهما،

أو ثلاثة أو أكثر — دليل لإمكان هذه الصورة من التمانع — أو مطلق عدم حركته سلبا بسيطا — مع عزل اللحظ عن الامتناع العارض — أي ممكن في نفسه — [قوله: «في نفسه» ساقط في نسخة] — [وفي نسخة: «الإرادتين»] — وهما الحركة والسكون جمعا في زمان واحد — أي المرادان — أي في اجتماعهما، كما لا يتنافى إرادات العباد جمعا — أي يصدر بالإرادتين — واجتماعهما محال

(١) قوله: لا تضاد: [أي لا تنافي، لا التضاد المصطلح عليه.] (٢) قوله: أو لا: [يحصل شيء منهما فهو عجزهما، أو مراد أحدهما وحصل مراد الآخر: لزم عجز أحدهما.] (٣) قوله: عجز: [لأن وقوع أحدهما لازم؛ لامتناع الخلو عن موضوع صالح.]

= ابتداء هو الله تعالى واحد عند أهل السنة والجماعة، خلافا للثنوية؛ فإنهم قائلون بأنه اثنان: الأول خالق الخير، والثاني خالق الشر، فخالق الخير «يزدان»، وخالق الشر «اهرمن»، وهو عبارة عن إبليس -وهو الشيطان-. وقيل: الأول النور، والثاني الظلمة، قديمتان، وحدوث العالم من امتزاجهما.

واستدلوا عليه بأن الفاعل الواحد يمتنع أن يكون خيرًا وشريرا بالذات؛ لأن ذاته إن اقتضى الخير ينبغي أن لا يكون شريرا، وإن اقتضى الشر ينبغي أن لا يكون خيرًا، ولأن الخير إن قدر على دفع شر الشرير ولم يفعل لم يكن خيرًا؛ لأن الرضاء بالشر شرّ، وإن لم يقدر عجز، والعاجز منحط عن درجة الألوهية. ويمكن أن يجاب عنه بأن يقال: لا نسلم أن الفاعل الواحد إذا فعل خيرًا وشرًّا يلزم أن يكون خيرًا وشريرا بالذات؛ لأن الشر بالنسبة إلينا، وبالنسبة إلى الله تعالى كله خير ومصلحة، فلا يرد شبهتهم.

والمشهور في ذلك أي في كون صانع العالم واحدا بين المتكلمين برهان التمانع، أي التنازع المشار إليه بقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾. وتقريره: أنه لو أمكن إلهان لأمكن بينهما تمانع، بأن يريد أحدهما حركة زيد والآخر سكونه؛ لأن كلا منهما أي من الحركة والسكون في نفسه أمر ممكن، يعني كل واحد منهما بالنسبة إلى نفسهما مع قطع النظر عن الآخر.

وكذا تعلق الإرادة بكل منهما أي من الحركة والسكون؛ إذ لا تضاد بين الإرادتين، أي إرادة الحركة والسكون؛ لتعدد محلهما، وهما المريدان، نعم متعلقهما -وهو زيد- واحد، لكنه ليس بمحل الإرادتين بل المرادين، حتى امتنع اجتماعهما فيه، بخلاف إرادتي الواحد للضدين؛ فإنهما متضادان لاتحاد المحل، بل بين المرادين أي بل التضاد بين المرادين.

اعلم أن «بل» موضوع لإثبات ما بعده والإعراض عما قبله، ففي كل موضع يمكن الإعراض عن الأول يثبت الثاني فقط، وفي كل موضع لا يمكن الإعراض عن الأول يثبت الأول والثاني، و«بل» ههنا للأمر الأول.

وحينئذ إما أن يحصل الأمران أي المرادان في حالة واحدة فيجتمع الضدان، أو لا، فيلزم عجز أحدهما أيضا عجزهما حيث عجز كل منهما عن دفع مراد الآخر. وفيه بحث؛ لأن مريد أحد الضدين ساكت عن الضد الآخر لا مريد لعدمه، لكن لزم عدمه من ثبوت ضده، فإذا فرض ثبوت الضدين بطل لزوم العدم، فلم يلزم العجز أيضا.

قوله: «فيلزم عجز أحدهما» إضافة «الأحد» للعموم فيتم عجزهما أيضا بناء على أن قوله: «أو لا» يعم انتفاء الأمرين وانتفاء أحدهما، وعلى الأول: يلزم عجزهما معا، ويلزم أيضا خلو المحل عن الضدين اللذين لا يرتفعان كالحركة والسكون.

وهو أمارة الحدوث والإمكان؛ لما فيه من شائبة الاحتياج، فالتعدد مستلزم لإمكان التمانع المستلزم(١)

الخاص المنافي للوجوب — إلى الغير في تكميل قدرته وتعميمها للممكنات طرا — أي على إيجاد ما يخالف إرادته

للمحال، فيكون محالا. هذا تفصيل ما يقال: إن أحدهما إن لم يقدر على مخالفة الآخر لزم

في تقريره من التقرير — لأنه عدم القدرة عما من شأنه هي — في إيجاد الأمور الممكنة المرادة

عجزه، وإن قدر لزم عجز الآخر. وبما ذكرنا يندفع ما يقال: إنه يجوز أن يتفقا من غير تمانع، أو

في إبطال البرهان — في إيجاد الأشياء — وتخالف — [وفي نسخة: «لاستلزامهما»] — [وفي نسخة: «يكون»]

أن تكون الممانعة والمخالفة غير ممكنة؛ لاستلزامها المحال. أو أن يمتنع اجتماع الإرادتين، كإرادة الواحد

[ساقط في نسخة] هو مخاصمتهما في الإيجاد والإعدام — والمستلزم للمحال محال، وإلا لزم جواز انفكاك اللازم عن ملزومه — في آن واحد — مضاف إلى الفاعل

حركةَ زيد وسكونَه معًا.

أي تحريكه وإسكانه؛ فإن الإرادة يتعلق بفعل نفسه لا بغيره

واعلم أن قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء: ٢٢) حجة إقناعية، والملازمة عادية

عن النظام — ظنية مقنعة للقاصر عن حوز اليقين

على ما هو اللائق بالخطابيات؛ فإن العادة جارية بوجود التمانع والتغالب(٢) عند تعدد الحاكم، .

أي مستمرة دائما

(١) قوله: المستلزم: [صفة لقوله: «إمكان التمانع» لا لـ«التمانع».] (٢) قوله: والتغالب: [كما في الملكين على إقليم واحد مع فقرهما في عامة الأمور وعدم كمال ملكهما والواجب... كمال الكبرياء.]

وهو أي العجز أمارة الحدوث فلا يصلح لكونه إلها، فيلزم خلو الأثر عن المؤثر، وهو أيضا محال، وإذا لم يتصور إثبات صانعين، تعين أن يكون صانع العالم واحدا بالضرورة. قوله: «أمارة الحدوث» أي دليله، وإلا فالأمارة لا تفيد اليقين، فلا يصلح أخذه مقدمة لبرهان التمانع. وأيضا تخلف المراد يفيد العجز قطعا لا ظنا، فقوله: «من شائبة الاحتياج» مع أن الاحتياج قطعي، ليس في محله. والإمكان؛ لما فيه من شائبة أي رائحة الاحتياج، واللام في «لما» متعلق بـ«أمارة»، والضمير في «فيه» راجع إلى «عجز أحدهما» فالتعدد مستلزم لإمكان التمانع المستلزم للمحال، فيكون أي التعدد محالا، وهذا تفصيل ما يقال: إن أحدهما إن لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه، وإن قدر لزم عجز الآخر. وبما ذكرنا يندفع ما يقال: إنه يجوز أن يتفقا من غير تمانع. دفع هذا المنع بقول الشارح: «لأمكن بينهما تمانع»؛ لأن جواز الاتفاق لا ينافي إمكان التمانع، وإمكان التمانع كاف في إثبات المطلوب. أو يكون الممانعة والمخالفة غير ممكنة لاستلزامهما أي الممانعة والمخالفة المحال. تقرير ورود المنع على ظاهر قول هذا القائل أن يقال: لا نسلم أن تعدد الآلهة يستلزم المخالفة والممانعة؛ لجواز أن يكون المخالفة غير ممكنة على تقدير التعدد لاستلزامها المحال، أعني اجتماع النقيضين. دفع هذا المنع قول الشارح: «لأن كلا منهما في نفسه أمر ممكن». أورد بأن إمكان كل منهما بحسب القدرة لا ينافي امتناعه بحسب الحكمة، فكل واحد منهما إذا علم المصلحة في أحد الضدين امتنع منه إرادة الآخر للحكمة. جوابه: أن رعاية الأصلح لا تجب على الواجب تعالى، كما بين في موضعه. أو أن يمتنع اجتماع الإرادتين كإرادة الواحد أي كامتناع إرادة الواحد حركة زيد وسكونه معا، وأما اندفاع هذا المنع فلأنه لا تضاد بين إرادتين، فكيف يمتنع اجتماع الإرادتين؟ بل التضاد إنما هو بين المرادين.

واعلم أن قوله تعالى: ومعنى «تعالى»: ارتفع بصفات المدح عما يشركون به من أصنام، أي أنها ليست شركاء له؛ لأنهم لا يخلقون شيئا، ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ حجة إقناعية، والملازمة عادية أي منطوقة هذه الآية حجة إقناعية، أي ليست بحجة قطعية بالنسبة إلى العقل نفسه، وإنما هو حجة بالنسبة إلى العادة، وكذا الملازمة ليست عقلية، مع إشارته إلى حجة قطعية من جهة برهان التمانع: زعم البعض أن الآية حجة قطعية؛ إذ لو كان فيهما آلهة فإما أن يؤثر المجموع أو أحدهما أو كل منهما، والكل باطل، منشأ زعمه عدم الفرق بين المنطوق والمضمون المشار إليه. على ما هو اللائق بالخطابيات؛ فإن العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم، =

(المؤمنون: ٩١) أي إن كان غير موضوع على الإقناع بل على القطع

على ما أشير إليه بقوله تعالى: ﴿وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾، وإلا فإن أريد الفساد بالفعل، أي

أي انفرد كل منهم بما خلقه ولغلب بعض الآلهة على الآخر — من الآلهة، المراد منهم الوجباء، لا مجرد المعبودين كما وهم

خروجهما عن هذا النظام المشاهَد، فمجرد التعدد لا يستلزمه؛ لجواز الاتفاق على هذا النظام،

أي زوالهما عن هذا الترتيب والتركيب — المهيب بالنضد — وهو المقدم للشرطية — على البتات — القرآنية والنبوية — بكسر حيّزها

وإن أريد إمكان الفساد فلا دليل على انتفائه، بل النصوص شاهدة بطيِّ السماوات ورفع هذا

[وفي نسخة بعده: «به»] — فلا يكون التالي باطلا حتى يتم القياس الاستثنائي — پيچيده شدن — أي نقصها وتحليل تركيبها

النظام، فيكون ممكنا لا محالة.

لأن الوقوع أدل دليل على الإمكان — تقرير للملازمة القطعية

لا يقال: الملازمة قطعية، والمراد بفسادهما عدم تكوُّنهما، بمعنى أنه لو فرض صانعان لأمكن

في الجواب عن هذا الإيراد على القطعية — واجبان — نكرة في حيز النفي — [ساقط في نسخة]

بينهما تمانع في الأفعال كلها، فلم يكن أحدهما صانعا، فلم يوجد مصنوع. لأنا نقول:

خلقا وإعداما — لوقوع المحال بصنع كل منهما — لتوقفه على الصنع

إمكان التمانع لا يستلزم إلا عدم تعدد الصانع، وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع، ....

إمكانا ذاتيا أو واقعيا — بالذات — لجواز وجوده بأحدهما

= على ما أشير إليه بقوله تعالى: ﴿وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ أي غلب بعضهم، أي لو كان فيهما آلهة لعلا بعضهم على بعض، وإلا أي وإن لم يكن الحجة إقناعية أي ظنية والملازمة عادية، بل قطعية أو عقلية، فإن أريد الفساد بالفعل، أي خروجهما أي السماوات والأرضين عن هذا النظام المشاهَد، فمجرد التعدد لا يستلزمه أي لا يستلزم الفساد بالفعل، فالملازمة ممنوعة، أي هذا لا يلزم من مجرد التعدد، بل إنما يلزم من تحقق التخالف والتمانع، ومجرد التعدد لا يقتضي التخالف؛ لجواز الاتفاق على هذا النظام، وإن أريد به بالفساد إمكان الفساد فلا دليل على انتفائه أي الفساد، أي فالملازمة مسلمة، ولا دليل على انتفاء اللازم بل النصوص شاهدة بطيِّ السماوات ورفع هذا النظام؛ لقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ﴾ (إبراهيم: ٤٨) ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ﴾ (الزمر: ٦٧) وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَطْوِى ٱلسَّمَآءَ كَطَىِّ ٱلسِّجِلِّ﴾ (الأنبياء: ١٠٤)، فيكون ممكنا لا محالة بل يقع على تقدير التعدد والوحدة.

لا يقال: الملازمة قطعية، والمراد بفسادهما عدم تكوُّنهما يعني أن لا توجد السماوات والأرضون أولا بالذات بمعنى أنه لو فرض صانعان لأمكن بينهما تمانع في الأفعال. قوله: «بمعنى أنه لو فرض» إشارة إلى إثبات الملازمة، يعني تقرير برهان التمانع أنه لو تعدد الآلهة لم يتكون السماء والأرض؛ لأن تكونهما إما بمجموع القدرتين، أو بكل منهما، أو بأحدهما، والكل باطل؛ لأن الأول ينافي القدرة، والثاني يوجب توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد، والثالث يوجب الترجيح بلا مرجح؛ لأن نسبة المقدورات إليهما على السواء، فلم يكن أحدهما لا على التعيين صانعا، فلم يوجد مصنوع إضافة «الأحد» للعموم فيفيد عدم صنع كل منهما. لأنا نقول: إمكان التمانع لا يستلزم إلا عدم تعدد الصانع بمعنى أن لا يكون كل منهما صانعين، وهو لا يوجب انتفاء المصنوع؛ لجواز صنع أحدهما، أو يراد أن إمكان التمانع لا يستلزم إلا عدم تعدد الواجب تعالى في الواقع لبرهان التمانع، ولا يستلزم انتفاء المصنوع، فلا يصح قوله: «لو فرض صانعان لم يوجد مصنوع».

وهو أي إمكان التمانع لا يستلزم انتفاء المصنوع، تقريره: أن الملازمة المذكورة في الآية الكريمة على تفسيرك بقولك: «بمعنى أنه لو فرض صانعان إلخ» لا تصدق فضلا عن أن تكون قطعية؛ لأن فرض تعدد الآلهة فيهما لا يستلزم إلا إمكان التمانع، وهو لا يستلزم إلا عدم تعدد الصانع، وهو لا يستلزم عدم المصنوع، فإذا كان كذلك لا يكون التفسير موافقا للمفسر، وهو قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾. قوله: «لأنا نقول: إمكان التمانع لا يستلزم إلخ» فيه بحث؛ لأن السائل لم يدع أن إمكان التمانع بمجرده مطلقا يستلزم انتفاء المصنوع، بل إمكان التمانع على تقدير تعدد الصانع يستلزم انتفاء المصنوع وهو محال، حاصل =

عدم التكون
على أنه يرِد مَنعُ الملازمة إن أريد عدم التكوُّن بالفعل، ومَنع انتفاء اللازم إن أريد بالإمكان.
علاوة هذا جزاء مقدم بقوله: «إن أريد إلخ» [وفي نسخة بعده: «به»] وهو عدم التكون، وعدمه مستلزم للوجود

[وفي نسخة بعده: «إن»] عرفا ولغة [وفي نسخة بعده: «فيه»]
فإن قيل: مقتضى كلمة «لو» انتفاء الثاني في الماضي بسبب انتفاء الأول، فلا تفيد إلا الدلالةَ
إيراد على استقامة الاستثنائي أي الجزاء هو الشرط ٢ دلالة على شيء
لا الدلالة على انتفاء التعدد بسبب انتفاء الفساد، سببية في الجزاء [ساقط في نسخة]
على أن انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد. قلنا: نعم هذا بحسب أصل اللغة، لكن
فلا يستقيم الاستثنائي على إثبات الامتناع [ساقط في نسخة] سلمنا أن مقتضاها كذلك في غالب الاستعمال
[وفي نسخة: «يستعمل»] وهو طريق استثنائي برهاني أي على إثبات نفيه، فالسلب ثابت لا سلب بسيط نظرا لا واقعا
قد تستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين زمان(١)، كما
هذه الأداة الشرطية في المواضع البرهانية أي عدمه عدما سابقا أو لاحقا أو سابقا
في قولنا: لو كان العالم قديما لكان غير متغير، والآية من هذا القبيل، وقد يشتبه على بعض
استدل بتغيره على عدم قدمه
الأذهان أحد الاستعمالين بآخر، فيقع الخبط.
كما اعترى ابن الحاجب على علو كعبه، فأورد على الاستدلال

(١) قوله: زمان: [من الماضي والمستقبل والحال، فالمخالفة للأول في عموم الأزمنة وفي عكس الأصل.]

= معنى الجواب الأول: أن ترتب قوله: «فلم يكن أحدهما صانعا» على قوله: «لأمكن بينهما تمانع» مسلم، لكن ترتب قوله: «فلم يوجد مصنوع» على قوله: «فلم يكن أحدهما صانعا» ممنوع؛ إذ لا يلزم من عدم كون أحدهما صانعا انتفاء المصنوع على أنه يرد منع الملازمة إن أريد به عدم التكون بالفعل لجواز الاتفاق على هذا النظام والتكوين، ومنع انتفاء اللازم أي يرد منع انتفاء اللازم إن أريد بالإمكان بناء على أن الكل ممكن يمكن عدم تكونه. فإن قلت: العالم متكون بالفعل، فلو أمكن عدم تكونه لزم إمكان اجتماع النقيضين. قلت: إمكان عدم التكون يدل على تكونه لا عدمه، فلا محذور.

حاصل الجواب الثاني: إشارة إلى منع الملازمة مطلقا، أي سواء كان عدم التكون بالفعل أو بالإمكان.

فإن قيل: إن مقتضى كلمة «لو» انتفاء الثاني في الماضي بسبب انتفاء الأول فيه يعني لا يلزم من هذه الآية الكريمة إلا انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد، ولا يلزم منها المطلوب الذي هو انتفاء التعدد مطلقا، فلا يصلح الآية حجة على انتفاء التعدد. لا يقال: إذا دل الكلام على انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد فقط، حصل المطلوب وهو انتفاء التعدد، فيكون انتقالا من الأثر إلى المؤثر. لأنا نقول: لا نسلم حصول المطلوب؛ فإن المطلوب حصوله بالاستدلال، وهنا ليس كذلك؛ فإنه لما دل الكلام على انتفاء اللازم بسبب انتفاء الملزوم، ثبت انتفاء اللازم بالدليل، وبقي انتفاء الملزوم بلا دليل، وهو خلاف المطلوب، فلا تفيد إلا الدلالةَ على أن انتفاء الفساد في الماضي بسبب انتفاء التعدد، يعني أنه يفيد كون انتفاء التعدد سببا لانتفاء الفساد في الماضي، فالمقصود كون العلم بانتفاء الفساد سببا للعلم بانتفاء التعدد مطلقا فلا تقييد بالماضي، نعم يلزم من ثبوت الأول ثبوت الثاني، لكن القصد إلى المقصود بلا تحريف أحسن.

قلنا: نعم بحسب أصل اللغة، لكن قد يستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط حتى قالوا: إن «لو» لانتفاء الثاني دون العكس كما هو المشهور من غير دلالة على تعيين زمان، كما في قولنا: لو كان العالم قديما لكان غير متغير، والآية من هذا القبيل، وقد يشتبه على بعض الأذهان أحد الاستعمالين بالآخر، فيقع الخبط.

القديم هذا تصريح بما عُلِم التزاما؛ إذ الواجب لا يكون إلا قديما[١]، أي لا ابتداء لوجوده؛
التوصيف له — لم يكن قبله له وجود
إذ لو كان حادثا مسبوقا بالعدم لكان وجوده من غيره ضرورةً، حتى وقع في كلام بعضهم أن
وصف كاشف؛ تحرزا عن الحدوث الذاتي — ترقٍّ على قوله: «تصريح بما علم إلخ»
الواجب والقديم مترادفان، لكنه ليس بمستقيم؛ للقطع بتغاير المفهومين، وإنما الكلام في
متحدان مفهوما — الواجب والقديم — والنزاع
التساوي بحسب الصدق؛ فإن بعضهم على أن القديم أعم من الواجب؛ لصدقه على
على الأفراد — قائمون أو مستقرون — [قوله: «من الواجب» ساقط في نسخة] — للواجب، لا لغيره
صفات الواجب، بخلاف الواجب؛ فإنه لا يصدق عليها. ولا استحالة في تعدد الصفات
هي الحقيقية لا الإضافية المحضة أو الفعلية — دفع لما يتراءى: أن تعدد القدماء محال عندكم
القديمة، وإنما المستحيل تعدد الذوات القديمة.

عندنا
وفي كلام بعض المتأخرين -كالإمام حميد الدين الضريري رحمه الله ومَن تبِعه- تصريح بأن
الظرف خبر مقدم لقوله: «تصريح»
الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته، واستدلوا على أن كل ما هو قديم فهو واجب
مصاديقها، لا مفاهيمها؛ فإنها ممكنة كباقي المفاهيم
لذاته، بأنه لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائز العدم في نفسه، ....

(١) قوله: قديما: [لكن قدمه ليس زمانيا اتفاقا بين أرباب الحكمة والكلام؛ لأنه ليس زمانيا متصرما يجري عليه زمان بل فوقه.]

القديم هذا تصريح بما علم التزاما قيل: هذا تشنيع على صاحب «العمدة» حيث أقام الدليل على كونه قديما بعد إثبات كونه واجب الوجود ولا حاجة إليها؛ إذ الواجب لا يكون إلا قديما، بل هذا تشنيع على المصنف حيث اختصر في أداء المسائل غاية الاختصار، فلا يليق بحاله إلا التطويل. أي لا ابتداء لوجوده أي الواجب؛ إذ لو كان حادثا مسبوقا بالعدم لكان وجوده أي الواجب تعالى من غيره ضرورةً، حتى وقع في كلام بعضهم أن الواجب والقديم مترادفان فحينئذ تكون دلالته على القديم صريحة لكنه ليس بمستقيم؛ للقطع بتغاير المفهومين؛ لأن مفهوم الواجب تعالى أن يكون وجوده لذاته، أي لا يمكن أن يكون وجوده من غيره، ومفهوم القديم هو أن لا يكون له بداية، وإنما الكلام في التساوي بحسب الصدق، أي البحث في أنه متساو في الصدق أم لا، فإن بعضهم على أن القديم أعم؛ لصدقه أي القديم على صفات الواجب، بخلاف الواجب؛ فإنه لا يصدق عليها أي على صفات الواجب، فلا يكون الكلام بالترادف صادقا، فكان مرادهم بالترادف التساوي في الصدق، فحينئذ يستقيم الكلام، ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة، وإنما المستحيل تعدد الذوات القديمة. هذا جواب ما يقال، وهو أنه لو صدق القديم على صفات الواجب لتعدد القدماء.

وفي كلام بعض المتأخرين -كالإمام حميد الدين الضريري رحمه الله ومن تبعه- تصريح بأن الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته فيكون الواجب والقديم مترادفين. قوله: «وفي كلام بعض» خبر، و«تصريح» مبتدأ. واستدلوا على أن كل ما هو قديم فهو واجب لذاته فيلزم منه أن لا يحتاج الصفات إلى الغير بأنه أي القديم لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائز العدم في نفسه؛ إذ لا واسطة بينهما، أي الأمر الثالث بين القديم والحادث حتى يكون لا قديما ولا حادثا؛ لأن التقابل بين القديم والحادث تقابل الإيجاب والسلب؛ لأن القديم هو الموجود الذي لا ابتداء لوجوده، والحادث هو الموجود الذي يكون لوجوده ابتداء، والأول سلب، وهو رفع النسبة الحكمية. والثاني إيجاب، وهو إثبات النسبة الحكمية، فلا واسطة بين الإيجاب والسلب، وإلا لزم ارتفاع الأمرين المتنافيين، أو لزم اجتماعهما -

فيحتاج في وجوده إلى مخصِّص، فيكون محدَثا؛ إذ لا نعني بالمحدَث إلا ما يتعلق وجوده بإيجاد
بمعنى الحادث لا نريد ولا نقصد

شيء آخر.
فهو مسبوق بالعدم فكما عندنا فيكون محدثا؛ إذ التعلق بالاختيار لا بالإيجاب

ثم اعترضوا بأن الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية، والبقاء معنى، فيلزم قيام
هذا الإيراد مشترك الورود على وجوبها وقدمها؛ إذ البقاء لها لازم على كل

المعنى بالمعنى. فأجابوا بأن كل صفة فهي باقية ببقاءٍ هو نفس تلك الصفة.

[وفي نسخة: «الكلام»]
وهذا كلام في غاية الصعوبة؛ فإن القول بتعدد الواجب لذاته منافٍ للتوحيد، والقول
أي مسألة قدم الصفات لأنه يلزم إما تعدد الواجب أو تعدد القدماء، ونقض الكلية بأن كل ممكن إلخ وحصره في الواحد

بإمكان الصفات ينافي قولهم بأن كل ممكن فهو حادث.
إمكانا خاصا

[وفي نسخة قبله: «إن»] أي أزلية، وإلا فلا قدم لها زمانا؛ لعدم زمانيتها
فإن زعموا أنها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم، وهذا لا ينافي الحدوث الذاتي،
أي القائلون بقدم الصفات أي في الواقع [ساقط في نسخة] بمذهب القدم الزماني

بمعنى الاحتياج إلى ذات الواجب تعالى: فهو قول بما ذهب إليه الفلاسفة من انقسام
في الوجود بل إلى موجود أيّ موجود كان أي القول بالحدوث الذاتي القائلة بقدم بعض الممكنات من العالم

كل من القدم والحدوث إلى الذاتي والزماني، وفيه رفض لكثير من القواعد، ....
الظاهر أنه ترديد لا تقسيم؛ لعدم تصور الاشتراك معنى الكلامية الإسلامية المبنية على القادر المختار، لا الموجب بالذات

= وكل ذلك محال فيحتاج في وجوده إلى مخصص، فيكون محدَثا أي حدوثا ذاتيا؛ لأنه المقابل للواجب لذاته، ويدل عليه أيضا قوله: إذ لا نعني بالمحدَث إلا ما يتعلق وجوده والهاء يعود إلى «ما» بإيجاد شيء آخر؛ لأن المحدث الزماني ما لا يكون وجوده لذاته لا بمجرد الافتقار إلى الغير، وما وقع في كلام بعض العلماء من أن الواجب لذاته هو الله تعالى وصفاته فمعناه: أنها واجبة لذات الواجب، أي مستندة إلى الله تعالى بطريق الإيجاب لا بطريق القصد والاختيار.

ثم اعترضوا بأن الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت أي الصفات باقية، والبقاء معنى، فيلزم قيام المعنى أي البقاء بالمعنى أي بالصفة. فأجابوا بأن كل صفة فهي باقية ببقاء هو أي البقاء نفس تلك الصفة أي البقاء ليس أمرا موجودا عارضا حتى يلزم قيام العرض بالعرض، بل البقاء عبارة عن استمرار الوجود، وذلك ليس بأمر زائد على الوجود. وهذا الكلام أي كلام حميد الدين الضريري في غاية الصعوبة؛ فإن القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد، يعني إن قلنا بكون الصفات واجب الوجود لذاتها: يلزم القول بتعدد الواجب لذاته، وهو مناف للتوحيد. والقول بإمكان الصفات يعني أن بعض المتكلمين قالوا بأن واجب الوجود لذاته هو الله تعالى لا صفاته، فيلزم أن يكون الصفات ممكنة لا واجبة، ينافي قولهم بأن كل ممكن فهو حادث فيلزم أن يكون الله تعالى محلا للحوادث، فلذا صار صعبا، وهذا هو التحقيق الذي وعده الشارح.

فإن زعموا أنها أي الصفات قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم، هذا جواب عن سؤال مقدر، وهو أن يقال: لم لا يجوز أن يكون الصفات قديمة بالزمان وحادثة بالذات، فلا يلزم الفساد؛ لأنه لا تنافي بين الحدوث الذاتي وبين القدم الزماني؟ وإن هذا لا ينافي الحدوث الذاتي بمعنى الاحتياج إلى ذات الواجب، فهو قول بما ذهب إليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحدوث إلى الذاتي والزماني، وفيه رفض لكثير من القواعد؛ لأن القول بأن صفات الله تعالى ممكنة وقديمة بالزمان وحادثة بالذات: يستلزم أن يقال =

وسيأتي لهذا زيادة تحقيق إن شاء الله تعالى.

[قوله: «إن شاء الله تعالى» ساقط في نسخة]

الحي القادر العليم السميع البصير الشائي المريد؛ لأن بداهة العقل جازمة بأن محدِث العالم

للأصوات الأشكال والألوان والأضواء [وفي نسخة: «بديهة»]

على هذا النَّمَط البديع والنظام المحكم، مع ما يشتمل عليه من الأفعال المتقَنة(١) والنقوش

بالصنائع العجيبة والبدائع الغريبة علاوة على إثباتها بيان للموصول

المستحسنة: لا يكون بدون هذه الصفات، على أن أضدادها نقائص يجب تنزيه الله تعالى عنها، .....

للطبائع السليمة بل يمتنع عقلا أن يكون إلخ السبع الحقيقية

---

(١) قوله: المتقنة: [فالمتعلقة بالمبصرات والأصوات، كإجابة الدعوات وغيرها تدل على السمع والبصر أيضا.]

= في العناصر كذلك؛ لأنها ممكنة وقديمة بالزمان وحادثة بالذات، فهذا من رفض القواعد، وكذا غيره مما يقولون بقدمه، وسيأتي لهذا زيادة تحقيق.

الحي معناه في اسمه تعالى أنه تنقهر الموجودات تحت وجوده، والأفعال تحت فعله، والإدراكات تحت إدراكه حتى لا يشذ عن علمه معلوم موجود، ولا عن فعله مفعول مدرك. القادر «القدير» و«القادر» بمعنى، إلا أن الأول أبلغ في الوصف والقدرة، ومعناه: الذي إن شاء فعل، وإن شاء لم يفعل، اخترع كل موجود سواه، واستغنى عن معاونة غيره. العليم معنى وصفه به كمال علمه، وكماله أنه أحاط بكل شيء علما ظاهرا وباطنا، أولا وآخرا، دقيقا وجليلا، وعلم المخلوقين. السميع المعنى فيه: أنه لا يعزب عن إدراكه مسموع وإن خفي من ستر سرار، بل أدق من ذلك، ويدرك حس حركة الهباء في بهم الظلماء، يسمع مناجاة المتناجين في ضمائر الأسرار من غير نطق اللسان ولا حركة الجنان، يسمع بغير أصمخة ولا آذان كما يفعل بغير جارحة ولا بنان، ويتكلم بغير لغات ولا لسان، جلت ذاته الكريم عن تطرق الحدثان؛ فمن لم يدقق نظره فيه لا شك يقع في محض التشبيه.

البصير معناه أنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة تحت التحت ولا فوق الفوق إلا وهو مبصره، منزه عن حدقة وأجفان، ومقدس عن انطباع الصور في ذاته كانطباعه في حدقة الإنسان؛ فإن ذلك من صفة الحدثان، وحظ البصر الحسي مقهور قاصر؛ لأنه لا يشاهد البواطن والسرائر، ولا الهواجس ولا الخواطر، ولا الأرواح ولا الضمائر. الشائي المريد؛ لأن بديهة العقل جازمة بأن محدث العالم على هذا النمط البديع أي الطريق الغريب والنظام المحكم، مع ما يشتمل عليه الضمير في «يشتمل» عائد إلى «عالم» والهاء في «عليه» إلى «ما». من الأفعال المتقنة بيان «ما»، والنقوش المستحسنة: لا يكون خبر «أن»، بدون هذه الصفات أي الحي القادر إلخ.

اعلم أن إثبات محدث العالم كسبي، وأما اتصاف المحدث بهذه الصفات فالمفهوم من كلام الشارح أنه بديهي، وليس كذلك، فلعله أراد ببديهته الاستلزام والإنتاج، وإن كان المحصول كسبيا. قوله: «لا يكون بدون هذه الصفات» نوقش فيه بأن العلم بالمسموع والمبصر كاف في النظام المستحسن، فلا يثبت السمع والبصر. أجيب بأنهما راجعان إلى صفة العلم، وإنما عُدَّا مستقلين؛ لكونهما نوعين آخرين من العلم. فإن قلت: إن النحلة قد تفعل فعلا عجيبا، وهو بناء البيوت المسدسة، وغيرها من الحيوان كالعنكبوت قد تفعل فعلا عجيبا مع عدم العلم في كل واحدة من النحلة والعنكبوت. قلت: إن كل حيوان يفعل فعلا عجيبا فهو عالم بذلك الفعل.

على أن أضدادها أي أضداد الصفات المذكورة نقائص يجب تنزيه الله تعالى عنها أي عن النقائص، يريد أنه لو لم يتصف بهذه الأوصاف لزم اتصافه بأضدادها، وهي الموت والعجز والجهل والصمم والعمى، وكلها نقص. نوقش فيه بأن هذا مسلم في الحياة والعلم، وأما القدرة فضده الإيجاب لا العجز وحده، وهو صفة كمال عند الحكيم بل عند المتكلمين أيضا، وأما السمع والبصر فلا يلزم من عدم الاتصاف بهما الاتصاف بالصمم والعمى؛ لجواز خلو المحل عن الضدين معا؛ لعدم قبوله لهما، ولا نقص فيه، كالاستلذاذ الحسي، فإن عدمه نقص فينا لا في البارئ؛ لعدم قبوله لهما.

الضمير للموصول، أنثه نظرا إلى الكثرة في مصداقه

وأيضًا قد ورد الشرع بها. وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها، فيصح التمسك بالشرع فيها

دفع لما يتوهم أن الشرع موقوف على ثبوت صفاته في إثباتها

كالتوحيد، بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه.

لا يتوقف الشرع عليه؛ لثبوته عند التعدد أيضا يتوقف عليه الوحي المتلو في شرعنا، بخلاف الإلقاء

عندنا

ليس بعرض؛ لأنه لا يقوم بذاته، بل يفتقر إلى محل يقوِّمه، فيكون ممكنًا. ولأنه يمتنع بقاؤه،

والواجب واجب البقاء على استقلاله في وجوده هو موضوعه فلا يكون واجبا وكان بقاؤه ممكنا

وإلا لكان البقاء معنى قائمًا به، فيلزم قيام المعنى بالمعنى، وهو محال؛..........................

أي وإن لم يكن ممتنعا لاتصافه به العرض بالعرض بالذات عقلا

قيل: السمع والبصر بمعنى القوة الحيوانية نقص في البارئ يجب تنزيهه عنه وعن ضده، وأما بمعنى صفة ينكشف به المبصر والمسموع كمال، والخلو عنه جهل يجب تنزيه الحق عنه. وأيضا قد ورد الشرع بها أي بالصفات المذكورة، يعني أن الله تعالى نص في كلامه القديم على ذلك حيث قال: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ﴾ (البقرة: ٢٥٥)، ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ (النساء: ١٦٦)، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعُۢ بَصِيرٌ﴾ (الحج: ٧٥)، ﴿ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾ (الذاريات: ٥٨) إلى غير ذلك من الآيات.

وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها أي على الصفات المذكورة، فيصح التمسك بالشرع فيها أي في الصفات. قوله: «وبعضها إلخ» إشارة إلى جواب سؤال مقدر، وهو أن يقال: إن ثبوت الشرع موقوف على تلك الصفات، فلو استدل بثبوت الشرع عليها يلزم أن يكون المعلول علة لعلته، فيكون دورا. فأجاب عنه بقوله: «وبعضها لا يتوقف إلخ». حاصله أن يقال: إن بعض تلك الصفات مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليه، كالتوحيد والبصر، فيصح التمسك بالشرع؛ لعدم لزوم الدور، وإن بعضها مما يتوقف ثبوت الشرع عليها، كوجود الصانع تعالى وكلامه وحياته، فلا يصح التمسك بالشرع على ثبوت ذلك البعض الآخر.

كالتوحيد أي يصح التمسك على كون الواجب واحدا بالدليل الشرعي، وثبوت الشرع لا يتوقف على التوحيد، بل على غيره. واعترض بأن الشرع موقوف على وجوب الوجود، وهو يستلزم الوحدة، فما لم يعرف وجوب الوجود والوحدة لا يعلم الشرع، فالاستدلال بالشرع على التوحيد دور. جوابه: أن غايته استلزام الوجوب الوحدة، لا توقف معرفته على معرفة الوحدة، بل لا يستلزم معرفته أصلا، فلا دور.

بخلاف وجود الصانع وكلامه؛ فإن معرفة الشرع موقوفة على معرفة وجود الصانع وكلامه بالأمر والنهي والخبر، والاستدلال بالشرع عليها دور. قيل: إنهم استدلوا على أنه تعالى متكلم بتواتر الأنبياء، وإخبارهم عن الصانع شرع، فالدور لازم. جوابه: أن الشرع موقوف على كلامه تعالى بالأمر والنهي، وأما أن ذلك الكلام صفة له فلا يجوز أن تكون مخلوقة، فيصح الاستدلال بالشرع على أنه صفة له تعالى، ونحو ذلك كثبوت علمه وحياته وقدرته وإرادته مما يتوقف ثبوت الشرع عليه.

ليس أي محدث العالم بعرض، وإنما قدم العرض على سائر الصفات السلبية؛ لكون المنافاة بين العرضية والألوهية أبين وأوضح، ولذلك لم يقل أحد بألوهية العرض. فإن قلت: لا نسلم أنه لم يقل به أحد؛ فإن طائفة من الثنوية قالوا بألوهية النور والظلمة، والطبائعيين قالوا بألوهية الطبائع الأربع من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وهي كلها أعراض. قلت: القائلون بألوهية النور والظلمة قالوا بأن النور والظلمة حيان سميعان بصيران، على ما ذكر في «التبصرة»، فلم يكونا من الأعراض، وكذا الطبائعيون، وإلا فكيف يقولون بكون الأعراض صانعا للعالم؟!

لأنه أي العرض لا يقوم بذاته، بل يفتقر إلى محل يقومه، فيكون ممكنا، ولأنه يمتنع بقاؤه أي العرض، وإلا أي وإن لم يكن البقاء ممتنعا لكان البقاء معنى قائما به أي بالعرض، فيلزم قيام المعنى بالمعنى، وهو محال؛ لأن العرض لو كان باقيا فلا يخلو إما أن يكون =

لأن قيام العرض بالشيء معناه: أن تحيزه تابع لتحيزه، والعرض لا تحيز له بذاته[1]، حتى يتحيز غيره بتبعيته.
بالواسطة في العروض — تفريع على المنفي لا النفي

وهذا مبني على أن بقاء الشيء معنى زائد على وجوده، وأن القيام معناه: التبعية في التحيز.
هذا رد للوجه الثاني — أي غير عارضا له

والحق أن البقاء استمرار الوجود وعدم زواله، وحقيقته الوجود من حيث النسبة إلى الزمان الثاني. ومعنى قولنا: «وُجد ولم يبق»: أنه حدث فلم يستمر وجوده، ولم يكن ثابتًا في الزمان الثاني،
للشيء — بمجرد حدوثه كما في غير القار — يشير إلى أنهما متغايران اعتبارا متحدان حقيقة — بعد وجوده — بعد الزمان الأول، وهو آن الحدوث — [وفي نسخة: «فلم»] — أي المراد بالوجود هو الحدوث، وهو مباين للبقاء

(١) قوله: بذاته: [بلا واسطة مذكورة ويجوز الواسطة في الثبوت.]

= البقاء قائما بالعرض أو قائما بغير العرض، وكلاهما محالان، أما الأول فلأنه يلزم منه قيام العرض بالعرض؛ لأن البقاء أيضا عرض؛ إذ العرض عبارة عن معنى زائد على الذات، والبقاء كذلك أي هو معنى زائد على الوجود؛ لأن البقاء استمرار الوجود، فعلم أن البقاء غير الوجود؛ لأن استمرار الشيء غير ذلك الشيء، فيكون البقاء زائدا على الوجود، فلو قام البقاء بالعرض لزم قيام العرض بالعرض، وهو محال؛ لأن ما لا يقوم بنفسه لا يقوم الغير به البتة.

وأما الثاني فلأن البقاء لو كان قائما بغير العرض لزم أن يكون الباقي هو ذلك الغير لا العرض، وهو خلاف المقدر، وأيا ما كان يستحيل بقاء العرض، وما يستحيل بقاؤه لا يكون قديما، والواجب الذي هو صانع العالم لا بد أن يكون قديما، فلا يكون صانع العالم عرضا، وهو المطلوب. لأن قيام العرض بالشيء معناه أي معنى قيام العرض بالشيء أن تحيزه أي العرض تابع لتحيزه أي الشيء، والعرض لا تحيز له بذاته حتى يتحيز غيره بتبعيته. وهذا أي دليل امتناع بقاء العرض مبني على أن بقاء الشيء معنى زائد على وجوده أي الشيء، فأورد الشارح لهذا المطلوب دليلين، أولهما مختار عنده، وهو قوله: «لأنه لا يقوم بذاته»، وثانيهما مزيف، وهو قوله: «ولأنه يمتنع بقاؤه»، وقوله: «لأن قيام العرض إلخ» دليل المحالية، وقوله: «وهذا مبني» إشارة إلى تزييف الدليل الثاني.

وأن القيام معناه: التبعية في التحيز معطوف على «أن بقاء الشيء»؛ فإن نفس التحيز عرض، فلو كان معنى قيامه بموضوعه التبعية في التحيز لكان للتحيز تحيز، وينتقل الكلام إليه، ويلزم وجود تحيزات غير متناهية، فيلزم التسلسل لوجود عرض واحد. هكذا طعن الفلاسفة، وليس بشيء؛ لأن تحيز العرض ليس له كون زائد على ذلك العرض، بخلاف تحيز الجوهر، والفرق ناشئ من أن التحيز للجوهر لازم؛ لأنه لازم الوجود، والعرض لازم الماهية، حتى لا يتصور العرض بدونه، بخلاف الجوهر، ومع هذا امتنع الانتقال على العرض دون الجوهر.

والحق أن البقاء استمرار الوجود وعدم زواله أي الوجود، لا معنى زائد على الوجود، وحقيقته أي البقاء الوجود من حيث النسبة إلى الزمان الثاني. الوجود بالنسبة إلى الزمان الأول ابتداء، والوجود بالنسبة إلى الزمان الثاني بقاء، فالوجود بالنسبة إلى الزمان الثاني عين البقاء؛ لأن البقاء زائد على الوجود. ومعنى قولنا: «وجد فلم يبق» إشارة إلى جواب سؤال مقدر، وهو أن البقاء لو لم يكن زائدا على الذات لما صح قولهم: «وجد فلم يبق»، كما لا يصح أن يقال: وجد ولم يوجد، فدل هذا القول على أن البقاء زائد على الذات، وإلا لما صح إثباته مع نفيه عن الذات، أجاب بقوله: ومعنى قولنا: «وجد فلم يبق» أنه حدث فلم يستمر وجوده، ولم يكن ثابتا في الزمان الثاني، يعني أن البقاء: الوجود في الزمان الثاني، فمعنى «وجد فلم يبق»: وجد في الزمان الأول دون الزمان الثاني، فلم يلزم من هذا =

[وفي نسخة: «اختصاص الناعت بالمنعوت»]

وأن القيام هو الاختصاص الناعت، كما في أوصاف البارئ تعالى؛ فإنها قائمة بذات الله تعالى،

للشيء بالشيء   علاقة خاصة توجب النعتية   محدث منشئ لكون الأول نعتا وصفة للثاني

ولا تتحيز بطريق التبعية؛ لتنزيهه تعالى عن التحيز، وأن انتفاء الأجسام في كل آن، ومشاهدة

وتعاليه لتجرده عن الجسمية   [قوله: «فإنها قائمة...عن التحيز» ساقط في نسخة]   من آنات وجودها

بقائها بتجدد الأمثال ليس بأبعد من ذلك في الأعراض.

من الانتفاء ومشاهدة البقاء بتجدد الأمثال في الأعراض

نعم تمسكهم في قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة وبطئها ليس بتام؛ إذ ليس ههنا شيء

إرجاع الضمير إلى الحكماء بعيد عن السياق   بقيامهما بها وهما عرضان   مثبت مطلوبهم   أي في سرعتها

هو حركة، وآخر وهو سرعة أو بطء، بل ههنا حركة مخصوصة تسمى بالنسبة إلى بعض

قائم به متغايران وجودا   متحددة بالمسافة والزمان وقوة المحرك

الحركات سريعة، وبالنسبة إلى البعض بطيئة، وبهذا تبين أن ليست السرعة والبطء نوعين

لكون هذا البعض بطيئة بالنسبة إليها

مختلفين من الحركة؛ إذ الأنواع الحقيقية لا تختلف بالإضافات.

الغير الاعتبارية المحضة   والنسب المتمحضة

= عروضه بصحة نفي الوجود أيضا. حاصل الجواب: أن المنفي نسبة الوجود لا نفسه. وأن القيام معطوف على قوله: «أن البقاء استمرار الوجود»، هو اختصاص الناعت بالمنعوت أي اختصاص الناعت هو التعلق بين الشيئين بحيث يقتضي أحدهما نعتا، والآخر منعوتا، وحينئذ بهذا المعنى يجوز أن يقوم المعنى بالمعنى، كما في أوصاف البارئ تعالى يعني أن صفات الله تعالى قائمة بذاته مختصة ثابتة له لا بمعنى أن تحيزها تابعة لتحيزه؛ لامتناع تحيزه تعالى، وأن انتفاء الأجسام في كل آن ومشاهدة بقائها أي مع مشاهدة بقاء الأجسام بتجدد الأمثال الباء متعلقة بـ«بقاء» ليس بأبعد من ذلك في الأعراض أي من انتفاء عرض في كل آن مع مشاهدة بقائه بتجدد الأمثال.

قوله: «وأن انتفاء الأجسام» متعلق بقوله: «والحق أن البقاء استمرار الوجود» وتحقق البقاء؛ فإنه يتم بهذا، يعني: لو قلت: إن انتفاء الأجسام في كل آن ومشاهدة بقائها بحسب تجدد الأمثال لم يكن بعيدا، فإذا قالوا هذا القول في الأجسام ففي الأعراض بالطريق الأولى، فعلى هذا لا يكون ثمة بقاء حتى يكون أمرا زائدا عليه، ولا يستقيم تمسك المتكلمين على هذا المطلوب بهذه الأدلة، معناه: كما أن بقاء الأعراض بتجدد الأمثال يكون بقاء الأجسام بتجدد الأمثال، فإذا كان كذلك فلا يوجد في الأجسام بقاء، فكيف في الأعراض حتى يقال: إنه معنى زائد عليه؟!

نعم تمسكهم جواب سؤال مقدر، تقديره: لم قلتم: قيام العرض بالعرض محال، وعند الفلاسفة لا يكون محالا؟ في قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة وبطئها أي الحركة ليس بتام خبر «تمسكهم»، إذ ليس ههنا شيء هو حركة وآخر وهو سرعة أو بطء، بل ههنا حركة مخصوصة تسمى بالنسبة إلى بعض الحركات سريعة، وبالنسبة إلى البعض بطيئة، وبهذا تبين أن ليست السرعة والبطء نوعين مختلفين من الحركة، بل من الأمور النسبية، هذا إشارة إلى رد قول من قال: إنهما -أي السرعة والبطء- نوعان مختلفان من مطلق الحركة. إذ الأنواع الحقيقية لا تختلف بالإضافات؛ لأنه لا يقال: الإنسان بالنسبة إلى الفرس حمار، بل اختلاف الأنواع الحقيقية بالذات، كالإنسان والفرس والبقر وغيرها.

[وفي نسخة: «المركب»]

ولا جسم؛ لأنه متركب ومتحيز، وذلك أمارة الحدوث.

لا طبعي ولا تعليمي — من الجواهر — أي التركب والتحيز — لأن الإمكان مستلزم للحدوث عندنا

ولا جوهر، أما عندنا فلأنه اسم للجزء الذي لا يتجزأ، وهو متحيز وجزء من الجسم، والله تعالى متعال عن ذلك. وأما عند الفلاسفة فلأنهم وإن جعلوه اسمًا للموجود لا في موضوع،

منزه في جلاله — أي كل من التحيز والجزئية — محل مستغن عن حاله

مجردًا كان أو متحيزًا، لكنهم جعلوه من أقسام الممكن، وأرادوا به الماهية الممكنة(1) التي إذا

ظاهر المقابلة أن يقال: أو ماديا — في تقاسيم الوجود — وجه ثان

وجدت كانت لا في موضوع.

في الخارج لا مطلقا — ناظر إلى الجوهر

وأما إذا أريد بهما القائم بذاته والموجود لا في موضوع: فإنما يمتنع إطلاقهما على الصانع من

ناظر إلى الجسم أو إلى كليهما — [وفي نسخة: «المتركب»] — المعتقدة لجسميته تعالى

جهة عدم ورود الشرع بذلك، مع تبادر الفهم إلى المركب والمتحيز، وذهاب المجسمة والنصارى(2)

أي بالإطلاق — من هذين الإطلاقين — عطف على قوله: «تبادر إلخ»

---

(١) قوله: الممكنة: [لفظ الممكنة ليس في تعريفهم لكنه مستفاد من إشارتهم.] (٢) قوله: والنصارى: [قالوا: هو جوهر واحد له أقانيم ثلاثة. أو إنه حل جسد المسيح وجسمه.]

ولا جسم؛ لأنه مركب ومتحيز، وذلك أي كونه مركبا ومتحيزا أمارة الحدوث، جوز اليهود والحنابلة إطلاق «الجسم» عليه تعالى بمعنى المتركب والمتبعض، وهم مخطئون لفظا ومعنى، أما لفظا فمستحيل، وأما معنى فلأن كل بعض إما موصوف بصفات الله تعالى أو لا، والأول يوجب تعدد الآلهة، والثاني يوجب اتصاف الجزء بأضداده، مثل العجز والجهل، وذلك أمارة الحدوث، وحدوث الجزء يوجب حدوث الكل. وأما الكرامية وهشام بن الحكم فيطلقون «الجسم» بمعنى القائم بالذات، لا المتركب والمتبعض، وهم مخطئون لفظا؛ لأن أسماء الله تعالى توقيفية، ولذا لا نسميه طبيبا وفقيها، مع أن في الجسم مبادرة الذهن إلى المركب؛ لأنه معناه لغة.

ولا جوهر، أما عندنا فلأنه أي الجوهر اسم للجزء الذي لا يتجزأ، وهو متحيز وجزء من الجسم، والله تعالى متعال عن ذلك أي من المتحيز وجزء من الجسم. وأما عند الفلاسفة فلأنهم وإن جعلوه أي الجوهر اسما للموجود لا في موضوع مجردا كان كالعقول والنفوس أو متحيزا كالأجسام لكنهم جعلوه أي الجوهر من أقسام الممكن، وأرادوا به أي بالجوهر الماهية الممكنة التي إذا وجدت كانت لا في موضوع أي في محل.

وأما إذا أريد بهما أي بالجسم والجوهر القائم بذاته والموجود لا في موضوع فإنما يمتنع إطلاقهما أي الجسم والجوهر على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك أي بالإطلاق، مع تبادر الفهم إلى المتركب عند إطلاق الجسم عليه تعالى والمتحيز عند إطلاق الجوهر، وخلاصة المعنى: أن صانع العالم ليس بجوهر؛ لأن الجوهر عبارة عن الأصل عند المتكلمين، والأصل ما ينشأ منه التركيب بالزائد، ولهذا يسمى الجزء الذي لا يتجزأ جوهرا؛ لأنه أصل المركبات من حيث إن المركبات إنما تنشأ عنه بالانضمام، والله تعالى ليس بأصل المركبات، فلم يكن جوهرا، ولأن الجوهر عند البعض الآخر من المتكلمين هو المتحيز الذي لا ينقسم، والمتحيز هو المتمكن في مكان، فهو إما متحرك أو ساكن، فالجوهر لا يخلو عن الحركة والسكون، فيكون الجوهر حادثا؛ لما مر من أنه لا يخلو عن الحوادث، وما لا يخلو عنها فهو حادث، وقد بينا أن صانع العالم قديم لا حادث، فلا يكون صانع العالم جوهرا، وهو المراد. وذهاب المجسمة والنصارى إشارة إلى جواب سؤال مقدر، وهو أن يقال: إن المجسمة ذهبوا إلى إطلاق الجسم عليه تعالى، وإن النصارى ذهبوا إلى إطلاق الجوهر عليه، فأي معنى من المعاني المذكورة للجسم والجوهر ذهبوا إليه؟ فأجاب عنه بقوله: «وذهاب المجسمة والنصارى» أي ذهاب المجسمة =

إلى إطلاق الجسم والجوهر عليه بالمعنى الذي يجب تنزيه الله تعالى عنه.
لف ونشر مرتب هو المستلزم المادية والتحيز لا بالمعنيين المذكورين

تفريع على توقف إطلاق اسم على الشرع
فإن قيل: فكيف يصح إطلاق الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع؟
من الأمور الوجودية والسلبية كمستحيل النظير [وفي نسخة: «الأدلة الشرعية»] وهو شائع عندهم

قلنا: بالإجماع، وهو من أدلة الشرع.
من المسلمين ما عدا السفهاء عند أهل الحق

وقد يقال: إن «الله» و«الواجب» و«القديم» ألفاظ مترادفة، و«الموجود» لازم لـ«الواجب»،
في الجواب فيه خفاء لوجوب ثبوته له

وإذا ورد الشرع بإطلاق اسم بلغة فهو إذن بإطلاق ما يرادفه من تلك اللغة أو من لغة أخرى،
من الأسماء من الشرع لاعتباره متحدا معه كالعربية كالفارسية كلفظة خدا

وما يلازم معناه. وفيه نظر.
عقلا

= إلى إطلاق الجسم عليه وذهاب النصارى إلى إطلاق الجوهر عليه بالمعنى الذي يجب تنزيه الله تعالى عنه، وذلك المعنى هو أن يكون المراد بالجسم المركب والمتحيز، لا القائم بذاته، وأن يكون المراد بالجوهر: الذي لا يتجزأ أو الماهية الممكنة التي إذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع، لا الموجود الذي كان لا في موضوع، فيكون في كلام الشارح -وهو قوله: «وذهاب المجسمة والنصارى إلى إطلاق الجسم والجوهر عليه تعالى بالمعنى الذي يجب تنزيه الله تعالى عنه»- لف ونشر مرتب.

فإن قيل: فكيف يصح إطلاق «الموجود» و«الواجب» و«القديم» ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع؟ لا خلاف في إطلاق ما ورد به إذن وعدمه فيما ورد منعه، وأما إطلاق ما لم يرد به إذن ولا منع، وكان موضوعا بمعناه، ولم يكن موهما بما يستحيل في حقه، فعندنا: لا يجوز، وعند المعتزلة: يجوز، وإليه مال القاضي أبو بكر، وهو قول إمام الحرمين، وقال الإمام الغزالي في الصفة دون الاسم.

قلنا: بالإجماع، وهو من الأدلة الشرعية. وقد يقال إشارة إلى جواب آخر للسؤال المقدم بقوله: «فإن قيل». إن «الله» و«الواجب» و«القديم» ألفاظ مترادفة، وهذا ممنوع؛ لأن الترادف اتحاد في المفهوم، ولا اتحاد بين مفهوماتها؛ لأن اسم الله تعالى اسم لذات الواجب، والواجب والقديم وصفان متخالفان له تعالى، فلا ترادف بين الثلاثة، اللهم إلا أن يراد بها التساوي في الصدق تساهلا. و«الموجود» لازم لـ«الواجب»، وإذا ورد الشرع بإطلاق اسم بلغة فهو إذن بإطلاق ما يرادفه والضمير المستتر في «يرادفه» راجع إلى «ما»، والهاء يعود إلى «اسم» في قوله: «بإطلاق اسم بلغة»؛ لأن أهل كل لغة يسمونه بلغتهم، نحو *خدا وتكرى*، وشاع ذلك بلا نكير، فكان إجماعا على أن الإذن الشرعي في إطلاق المترادف، وإنما لم يجز إطلاق «العارف» و«العاقل» مع ترادفهما للعالم؛ لأن المعرفة يوهم سبق الجهل، والعقل يشعر معنى الحبس، ويطلق «الشافي» لا «الطبيب»؛ لأنه يشعر بالعلاج، ولا يطلق «الماكر» و«المستهزئ» و«المنسي» و«الحارث» و«الزارع» مع ورودها في الكتاب والسنة؛ لأن مجرد ورودها في الشرع باقتضاء المقام وانسياق الكلام ليس بإذن، بل يجب أن لا يخلو عن نوع تفخيم ورعاية أدب. من تلك اللغة أو من لغة أخرى، وما يلازم معناه.

وفيه نظر أي في كونه إذنا لإطلاق لازم معناه نظر؛ إذ لا دليل عليه، وقياسه على المراد -كما قاله المعتزلة- ممنوع؛ لأن القياس إنما يعتبر في العمليات دون الأسماء والصفات. وجوابه: أن التسمية عمل اللسان، فيصح فيه القياس. وقيل: وجه النظر: أن من لوازم اسم الخالق كونه خالق القردة والخنازير، مع أنه لا يطلق عليه تعالى؛ لما فيه من النسبة إلى القبح، بل يقال: خالق كل شيء. وفيه بحث؛ لأن إيهام القبح يمنع إطلاق المرادف أيضا، ومثله مستثنى كما عرفت.

ظاهره صيغة الفاعل على وجه النسبة كـ«تامر»، لكن صيغة المفعول أيضا نافية له؛ لامتناع الصور بلا مصور [وفي نسخة: «وفرس»]

ولا مصوَّر أي ذي صورة وشكل، مثل صورة إنسان أو فرس؛ لأن تلك من خواص

[وفي نسخة: «ذلك»]

كما في الكم المتصل

الأجسام، تحصل لها بواسطة الكميات والكيفيات وإحاطة الحدود والنهايات.

يشير إلى أنه لا يراد بها الشكل؛ فإنه لا دخل فيه للكيفية لوجوب تناهيها بالجواهر

ولا محدود أي ذي حد ونهاية. ولا معدود أي ذي عدد وكثرة، يعني ليس محلًّا للكميات

بحد وغاية يحده ويحصره معروض العدد لف ونشر مرتب في تفسير نفي الحد والعد

المتصلة كالمقادير، ولا المنفصلة كالأعداد، وهو ظاهر.

أي ظاهرا وإلا فهم لا يقولون بالاتصال الوحداني في الجسم فإنه من خواص الأجسام

ولا متبعض ولا متجز أي ذي أبعاض وأجزاء.

أصله مهموز اللام من «الجزء»، انقلبت همزته ياء كما في «مِيَر»، ثم حذفت باجتماع الساكنين

ولا مصور أي ذي صورة وشكل، مثل صورة إنسان وفرس؛ لأن ذلك أي مثل صورة إنسان وفرس من خواص الأجسام، تحصل لها أي تحصل الصورة للأجسام بواسطة الكميات والكيفيات وإحاطة الحدود والنهايات. وقال طائفة: له تعالى صورة كصورة آدم عليه السلام، وتمسكوا بقوله عليه السلام: «لا تقولوا: فلان قبيح؛ فإن الله خلق آدم على صورته». والجواب عنه: أنا لا نسلم أن الضمير راجع إلى الله تعالى حتى يثبت مطلوبكم؛ لأنه روي أنه عليه السلام رأى رجلا يضرب آخر على وجهه، فنهاه عن الضرب على الوجه، وقال: «إن الله تعالى خلق آدم على صورته» أي على صورة المضروب، فحينئذ يكون الهاء راجعة إلى المضروب لا إلى الله تعالى، ويحتمل أن يكون الهاء راجعة إلى آدم عليه السلام، وفائدة الحديث: أن الله تعالى خلق آدم على صورته التي شوهد عليها في الدنيا لم تغير صورته عند إخراجه من الجنة إلى الدنيا كما غيرت صورة إبليس.

ولئن سلمنا أنه راجع إلى الله تعالى كما جاء في خبر آخر: «إن الله خلق آدم على صورة الرحمن»، لكن الصورة كما تطلق على الهيئة المحسوسة المتعارفة كذا تطلق على مفهوم الشيء وعلى ما به يختص الشيء في ذاته ويمتاز عن غيره، ولذا قالت الحكماء: العلم حصول صورة الشيء في ذاته، وأرادوا بها مفهومه ومعناه، وقريب من هذا ما يقال: إن هذه المسألة صورة تلك المسألة، فحينئذ يكون معنى «خلق على صورته» خلق على صفاته من العلم والحكمة والرحمة والكرم والغضب وأمثال ذلك، فحينئذ لا يكون حجة قطعية على إثبات الصورة المحسوسة. وقال عليه السلام: «من قال: إن لله صورة كصورة آدم فهو كافر»، لكن معنى «إن الله تعالى خلق آدم على صورته»: أن الله تبارك وتعالى اختار من الصور صورة وخلق آدم عليه السلام بتلك الصورة، أي على الصورة التي اختارها.

ولا محدود أي ذي حد ونهاية. النهاية: هي ما به يصير الشيء ذا الكمية إلى حيث لا يوجد وراءه شيء منه، خلافا لبعض الكرامية، فإنهم يقولون: إنه غير متناه من جهات خمس، متناه من جهة واحدة، وهي جهة السفل الذي يلاقي بها العرش. ولا معدود أي ذي عدد وكثرة، يعني ليس البارئ تعالى محلًّا للكميات المتصلة كالمقادير وهي الطول والعرض والعمق ولا المنفصلة كالأعداد، وهو ظاهر؛ لأن كلا منهما أمارة الحدوث والإمكان، وهو منزه عن ذلك. والكم المتصل: هو ما أمكن فيه فرض أجزاء تتلاقى على حد مشترك، وهي نهايتها متلاقيين، كالخط فإنه يمكن أن يفرض فيه نصفان يشتركان في حد هو نهايتهما، وهو النقطة، والكم المنفصل: ما لا يمكن فرض أجزاء يتلاقى على حد، وهو العدد، وليس بين أجزاء العدد حد مشترك يكون نهايتها متلاقيين. ولا متبعض ولا متجز أي ذي أبعاض وأجزاء خلافا لليهود لعنهم الله تعالى، والفرق بين المتبعض والمتجزئ: أن ذا الأجزاء باعتبار انحلاله إلى أشياء وكان تركيبه منها يسمى متجزئا، وباعتبار انحلاله إليها مطلقا يسمى متبعضا.

في الوجود
ولا متركب منها؛ لما في كل ذلك من الاحتياج المنافي للوجوب، فما له[٢] أجزاء يسمى باعتبار
في التبعض والتحزؤ والتركب الذاتي حقيقية

تألفه[٣] منها متركبًا، وباعتبار انحلاله[٣] إليها متبعضًا ومتجزئًا.
[وفي نسخة: «تأليفه»] كشادن بندش لكون الأجزاء والأبعاض بالفعل

ولا متناهٍ؛ لأن ذلك من صفات المقادير والأعداد.
ظاهره تكرير لقوله: «لا محدود ولا معدود»، والمطمح المبالغة في التبرئة

[وفي نسخة: «بالمجانسة»]
ولا يوصف بالمائية أي المجانسة للأشياء؛ لأن معنى قولنا: «ما هو؟»: من أي جنس هو؟
هم جنس بودن الممكنة إشارة إلى المناسبة

[وفي نسخة: «المجانسات»]
والمجانسة توجب التمايز عن المتجانسات بفصول مقوِّمة، فيلزم التركيب.
أي تكشف عنه أي مشاركاته في الجنس للمجانس من الجنس والفصل [ساقط في نسخة]

ولا بالكيفية من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغير
المحسوسة والنفسانية من المذوقات من المشمومات من الملموسات من مقولة الانفعال والقبول

ذلك، مما هو من صفات الأجسام وتوابع المزاج والتركيب.
من الكيفيات الاستعدادية وغيرها أو الجواهر من العناصر وهما محالان

ولا يتمكن في مكان؛ ....
صرح به للنفي الكلي

ولا متركب منها أي من الأجزاء؛ لما في كل ذلك من الاحتياج المنافي للوجوب؛ لأن البعض في بعضيته والجزء في جزئيته محتاج إلى الكل، والكل أيضا في كليته محتاج إلى الأجزاء، فما له أجزاء يسمى باعتبار تأليفه منها أي من الأجزاء متركبًا، وباعتبار انحلاله إليها أي إلى الأجزاء متبعضًا ومتجزئًا. ولا متناه؛ لأن ذلك من صفات المقادير والأعداد. ولا يوصف بالمائية أي بالمجانسة للأشياء؛ لأن معنى قولنا: «ما هو؟»: من أي جنس هو؟ وكل ذي جنس شبيه بجنسه، وكان القول بالمائية قولا بالتشبيه. والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات بفصول مقومة، فيلزم التركيب؛ لأن كل ماهية لها جنس يجب أن يكون لها فصل، فيلزم تركيب ماهية في العقل. وفيه بحث؛ لأن التركيب العقلي لا يستلزم التركيب في الماهية الخارجية. ولا بالكيفية من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغير ذلك مما هو من صفات الأجسام وتوابع المزاج والتركيب. ولا يتمكن في مكان وعند المشبهة والكرامية متمكن على العرش، وقال بعضهم: إنه على العرش لا بمعنى التمكن، ولكن يثبتون جهة الفوق، وقالت النجارية: إنه في كل مكان بذاته، وقالت المعتزلة: إنه بكل مكان بالعلم، وكل ذلك باطل.

واستدل علماؤنا على عدم التمكن بأن قالوا: إن التعري -أي الخلو عن المكان- ثابت في الأزل؛ لأن المكان -كالعرش وسائر الموجودات التي هي غير الله تعالى- غير قديم، فلو تمكن الباريء تعالى بعد حدوث المكان لزم تغير الباريء تعالى من التعري عن المكان إلى التمكن فيه، والتغير من سمات الحدوث وعلامات الإمكان، والباريء تعالى منزه عن ذلك.

واستدل القائلون بالتمكن بالنص، وهو قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ (طه: ٥)؛ فإن الاستواء هو الاستقرار في اللغة، وهو يستلزم التمكن، فوصف الله تعالى ذاته القديمة بالتمكن، فيكون متمكنا، وهو المدعى، ولكن يمكن أن يجاب عن استدلالهم بأن يقال: هذه الآية لا تثبت التمكن؛ لأن الاستواء يطلق تارة ويراد به التمام، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَٱسۡتَوَىٰٓ﴾ (القصص: ١٤) أي تم وكمل عقله، وقد يطلق ويراد به الاستقرار في المكان، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱسۡتَوَتۡ عَلَى ٱلۡجُودِيِّۖ﴾ (هود: ٤٤) =

[وفي نسخة بعده: «منه»]

لأن التمكن عبارة عن نفوذ بُعْد في بُعْد آخر متوهم أو متحقق، يسمونه المكان. والبعد عبارة

عندنا عند الرواقية كأفلاطون مطلقا

عن امتداد قائم بالجسم، أو بنفسه عند القائلين بوجود الخلاء، والله تعالى منزه عن الامتداد

عرضي

والمقدار؛ لاستلزامه التجزؤ.

وانقسامه إلى أجزاء مقدارية

فإن قيل: الجوهر الفرد متحيز، ولا بعد فيه، وإلا لكان متجزئًا. قلنا: المتمكن أخص(١) من

إيراد على وجوب البعد في التمكن بالامتداد

المتحيز؛ لأن الحيز هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد أو غير ممتد.

أي الفضاء الشاغل

فما ذكر دليل على عدم التمكن في المكان. وأما الدليل على عدم التحيز فهو أنه لو تحيز فإما في

في وجه النفي لا على عدم التحيز ظاهر معناه: ما يعتمد عليه الجسم لا ما ذكره

الأزل، فيلزم قدم الحيز، أو لا، فيكون محلًّا للحوادث. وأيضًا إما أن يساوي الحيز أو ينقص(٢)

هي الأكوان والتحيزات

عنه فيكون متناهيًا، ....

لكونه محاطا به

(١) قوله: أخص: [ولا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم.] (٢) قوله: ينقص: [إرخاء للعنان، وإلا فالتساوي بينهما واجب اتفاقا.]

= أي استقرت سفينة نوح عليه السلام، وقد يطلق ويراد به الاستيلاء والغلبة، كما يقال: «فلان استوى على البلاد» أي استولى وغلب، فيكون الآية من المحتمل، ولهذا الاحتمال لا يكون حجة قطعية، مع الترجيح في هذه الآية من بين هذه المحتملات الاستيلاء والغلبة لا الاستقرار؛ لأن الله تعالى مدح ذاته بقوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ (طه: ٥)، وذكر الاستواء للمدح إنما يستقيم إذا فهم الاستيلاء والغلبة، فلو حمل على الاستقرار لم يفهم منه المدح؛ لأنه يشاركه فيه وضيع وشريف. لأن التمكن عبارة عن نفوذ بعد في بعد آخر متوهم منه عند المتكلمين أو متحقق عند الحكماء يسمونه المكان. والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم أو بنفسه أي الامتداد عند القائلين بوجود الخلاء وهم المتكلمون، والله تعالى منزه عن الامتداد والمقدار؛ لاستلزامه التجزؤ.

فإن قيل: الجوهر الفرد متحيز، ولا بعد فيه، وإلا لكان متجزئًا. هذا السؤال مبني على تقدير كون المتحيز والمتمكن متساويين. والجواب بمنع التساوي، بل بينهما عموم وخصوص مطلق، والمتحيز أعم من المتمكن، والجوهر الفرد متحيز وليس بمتمكن.

قلنا: المتمكن أخص من المتحيز؛ لأن الحيز هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد كالجسم أو غير ممتد كالجزء الذي لا يتجزأ، والتمكن هو الفراغ المتوهم الذي يشغله جسم فقط. فما ذكر دليل على عدم التمكن في المكان، وأما الدليل على عدم التحيز فهو أي الدليل أنه لو تحيز الباريءُ تعالى فإما في الأزل، فيلزم قدم الحيز؛ لأن التحيز نسبة بين المتحيز والحيز، وأزلية نسبة تستلزم أزلية المنتسبين، فيلزم أن يكون الحيز أزليا، وهو محال. هذا إنما يلزم أن لو كان الحيز موجودا خارجيا، وقد فسره بالفراغ المتوهم، اللهم إلا أن يدعى أن الفراغ محاط بشيء، فيلزم قدم محيطه. أو لا أي إن لم يتحيز في الأزل فيكون محلًّا للحوادث. فيه بحث؛ لأنه إن أراد أنه محل للحيز فالأمر بالعكس، وإن أراد أنه محل للتحيز فهو أمر نسبي لا حادث، فلعله أراد الأول، وأراد بالمحلية المقارنة.

وأيضًا دليل ثان على عدم التحيز إما أن يساوي الباريءُ تعالى الحيز أو ينقص عنه أي عن الحيز فيكون متناهيًا؛ لأن الحيز متناه، =

أو يزيد عليه فيكون متجزئًا.
في المقدار وأيضا متناهيا؛ لأن الزيادة على غير المتناهي محال، وأيضا متقدرا متكمما

وإذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة، لا عُلو ولا سُفلٍ ولا غيرهما؛ لأنها إما حدود
وهو منزه عن التمكن والمكان من الست المشهورة خلافا للمجسمة كالست كاليمين واليسار والجنوب والشمال

وأطراف للأمكنة، أو نفس الأمكنة باعتبار عروض الإضافة إلى شيء.
فالجهة جسم أو بعد للأمكنة بالفوقية مثلا

ولا يجري عليه زمان؛ لأن الزمان عندنا عبارة عن متجدد يقدر به متجدد آخر، وعند
أي لا يتجدد بتجدده أي حادث أو أعم منه؛ لعمومه لما لا وجود له

الفلاسفة عن مقدار الحركة، والله تعالى منزه عن ذلك.
المشائية اليومية لمنطقة الفلك الأعلى أي التجدد والتقدر

[وفي نسخة: «من»] [وفي نسخة: «بعضها»]
واعلم أن ما ذكره في التنزيهات بعضه يغني عن البعض، ....
المصنف له تعالى عما لا يليق بجنابه كما عرفت .

= بناء على أنه تناهى الأبعاد كلها، والمساوي للمتناهي والناقص عن المتناهي لا بد وأن يكون متناهيا أيضا، وإلا لزم أن لا يكون مساويا له ولا ناقصا عنه، وهو خلاف المقدر ونقيض المفروض. أو يزيد عليه أي على الحيز فيكون الباري تعالى متجزئًا.

وإذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لا علو ولا سفل ولا غيرهما كيسار وقدام وخلف؛ لأن الجهات حادثة بحدوث الإنسان، ولو لم يخلق الإنسان بهذه الخلقة، بل خلق مستديرا كالكرة: لم يكن لهذه الجهات وجود البتة، ورفع الأيدي إلى السماء وقت الدعاء تعبد، كوضع الجبهة على الأرض في السجود، والاستقبال على الكعبة في الصلاة. لأنها أي الجهات المذكورة إما حدود وأطراف عطف تفسير للأمكنة أو نفس الأمكنة باعتبار عروض الإضافة إلى شيء يعني الجهات الست تكون نفس الأمكنة باعتبار الإضافة إلى شيء، كما أن سقف البيت مكان الشيء على تقدير أن يكون ذلك الشيء فوقه، وهو جهة علو.

ولا يجري عليه أي على الباري تعالى زمان يعني أنه لا يتغير بتغير الزمان وإن استغرق الدهر كله، أو بمعنى أنه تعالى لا يكون في الزمان؛ إذ لو كان في الزمان يلزم أن يكون حالا للحوادث المتجددات المتعاقبة، وهو محال؛ لأنه حينئذ يلزمه تغيرات متعاقبة؛ فإن كونه في هذا الزمان يغاير كونه في زمان بعده وقبله، فيكون محلا لتلك الحوادث، والكل محال على الله تعالى. فإذا لم يكن في الزمان فلا يكون له ماض ولا مستقبل ولا حال. لأن الزمان عندنا أي عند أهل الحق عبارة عن متجدد يقدر به متجدد آخر مثل يوم وليلة يقدر بهما الشهر، ومثل الشهر يقدر به السنة، ومثل السنة يقدر به العمر والدهر وغير ذلك. وعند الفلاسفة كأرسطو ومن تبعه من قدماء الفلاسفة عن مقدار الحركة أي حركة الأفلاك، والله تعالى منزه عن ذلك عن المتجدد والمقدار؛ لأن كل ذلك من أمارات الإمكان، والله تعالى منزه عن ذلك.

واعلم أن ما ذكره المصنف من التنزيهات أي الصفات السلبية بعضها يغني عن البعض يعني أن في كلام المصنف حشوا وتكرارا؛ فإن عدم كونه جوهرا يستلزم عدم كونه تعالى جسما؛ لأن الجوهر جزء من الجسم، وانتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل من غير عكس، وعدم كونه مصورا بصورة من الصور يستلزم عدم كونه تعالى محدودا ولا معدودا ولا متناهيا؛ لأن كلها من خواص المقادير، وإذا انتفى كونه مصورا بصورة من الصور لانتفاء المقدار انتفى كونه محدودا ومعدودا ومتناهيا، وعدم كونه متبعضا يستلزم عدم كونه تعالى متجزئا وبالعكس، وعدم جريان الزمان عليه يستلزم عدم التمكن؛ لأن التمكن إنما يكون في زمان، وإذا انتفى الزمان انتفى التمكن، فاحتيج إلى ما ذكره الشارح من قوله: «واعلم إلى آخره».

[وفي نسخة بعده: «في ذلك»]
إلا أنه حاول التفصيل والتوضيح قضاءً لحق الواجب في باب التنزيه، وردًّا على المشبهة
أي قصد أو حام حوله — أي لحقه الواجب علينا، أو للحق الواجب له علينا

والمجسمة وسائر فرق الضلال والطغيان بأبلغ وجه وأوكده، فلم يُبالِ بتكرير الألفاظ
القائلة لجسميته تعالى — تنزيها لا تعطيلا كما وهم — من «المبالاة»

المترادفة والتصريح بما علم بطريق الالتزام.
كالتجزؤ والتبعض والتركيب والتناهي والتقدر — كأوصاف الجسم بعد نفي الجسمية

[وفي نسخة: «فيه»]
ثم إن مبنى التنزيه عما ذُكرتْ على أنها تنافي وجوب الوجود؛ لما فيها من شائبة الحدوث
يرجع إلى الموصول بتأويل المذكورات

والإمكان، على ما أشرنا إليه، لا على ما ذهب إليه المشايخ -من أن معنى العرض بحسب اللغة:
الخاص — في ضمن الشرح — في الاحتجاج من المتفقهة القديمة الساذجة — هذا مما أثبتوه لا معناه، وإلا لم يحتاجوا إليه

وهو الجوهر الفرد
ما يمتنع بقاؤه. ومعنى الجوهر: ما يتركب عنه غيره. ومعنى الجسم: ما يتركب هو عن غيره،
لا بل معناه: ما يعرض على شيء — بل معناه ذات شيء — وهو الجسم — وهو الجواهر الفردة

بدليل قولهم: هذا أجسم من ذلك، وأن الواجب لو تركب فأجزاؤه إما أن تتصف بصفات
أي أهل اللغة — هذا من الجسامة لا الجسم — خارجا أو ذهنا — المفروضة أو الموجودة

الكمال، فيلزم تعدد الواجب، أو لا، فيلزم النقص والحدوث.
أي أقصى غايتها — لأنه لا متصف بها إلا هو — أي أو لا تتصف بها — في الواجب أيضا

إلا أنه أي المصنف حاول أي طلب التفصيل والتوضيح في ذلك أي في التنزيه قضاءً أي أداء لحق الواجب في باب التنزيه وردًّا على المشبهة بقوله: «ولا مصور». والمشبهة: قوم من الكفرة قائلون بأن الله تعالى يشبه شيئا من الموجودات. والمجسمة بقوله: «ولا جسم». والمجسمة: قوم من الكفرة قائلون بأن الله تعالى جسم مستقر على العرش. وسائر فرق الضلال والطغيان بأبلغ وجه وأوكده، فلم يبال بتكرير الألفاظ المترادفة كالمتبعض مع المتجزئ والتصريح بما علم بطريق الالتزام. كقوله: «ولا مصور ولا محدود ولا معدود ولا متناه، ولا يتمكن في مكان، ولا يجري عليه زمان».

ثم إن مبنى التنزيه عما ذكرت بقوله: «ليس بعرض إلى آخره» على أنها تنافي وجوب الوجود؛ لما فيه من شائبة الحدوث والإمكان؛ لاحتياج كل منها إلى شيء. على ما أشرنا إليه خبر «إن»، من أنه ليس بعرض؛ لأنه لا يقوم بذاته، بل يفتقر إلى محل يقومه، فيكون ممكنا، ومن قوله: «ولا جسم؛ لأنه متركب ومتحيز» إلى غير ذلك من تعليل التنزيهات السابقة واحدا بعد واحد.

لا على ما ذهب إليه المشايخ هذا تشنيع على صاحب «العمدة» وغيره من أن معنى العرض بحسب اللغة: ما يمتنع بقاؤه. هذا دليل على عدم كونه تعالى عرضا، ولقائل أن يقول: لا نسلم أن معنى العرض ما يمتنع بقاؤه، بل هو ما يقوم بغيره سواء امتنع بقاؤه أو لا يمتنع. ومعنى الجوهر: ما يتركب عنه غيره إشارة إلى دليل عدم كونه تعالى جوهرا حتى يقال: لم لا يجوز وجود جوهر مجرد غير مركب؟ أو لا نسلم أن الجوهر ما يتركب عنه غيره، بل هو ما يقوم بذاته سواء تركب عنه غيره أو لم يتركب. ومعنى الجسم: ما يتركب هو عن غيره، ضمير «هو» راجع إلى «ما»، هذا دليل على عدم كونه تعالى جسما، ولقائل أن يقول: لا نسلم أن معنى الجسم ذلك، بل هو معنى الكل، أو لأن ذلك معناه الاصطلاحي لا اللغوي؛ فإن معناه في اللغة ما يقوم بذاته، أي بنفسه لا بغيره. بدليل قولهم: هذا أجسم من ذلك، قد عرفت ضعف هذا الدليل. وأن الواجب عطف على «معنى العرض إلى آخره». لو تركب فأجزاؤه إما أن تتصف بصفات الكمال، فيلزم تعدد الواجب، أو لا، فيلزم النقص والحدوث في ذاته. قوله: «وأن الواجب إلخ» دليل على عدم كونه تعالى متبعضا ومتجزئا، وفيه شيء؛ لأنه لا يتصف شيء منها، بل المتصف الكل، لا الأجزاء، فلا يلزم تعدد الواجب.

وأيضًا إما أن يكون على جميع الصور والأشكال والمقادير والكيفيات، فيلزم اجتماع

[ساقط في نسخة] الحسية والنفسية والاستعدادية

دون بعض

الأضداد، أو على بعضها، وهي مستوية الأقدام في إفادة المدح والنقص، وفي عدم دلالة

لجمعها كلها في ذات واحد — الأولى بإزائه الذم، أو الأولى بإزاء النقص هو الكمال

يخصص ذلك البعض به دون أخرى

المحدثات عليه، فيفتقر إلى مخصص، ويدخل تحت قدرة الغير، فيكون حادثًا، بخلاف مثل العلم

أي على ذلك البعض، أي وجوده في البارئ — أي غيره تعالى — لأن غيره من العالم، وهو حادث، وكذا ما هو في قدرته

دفع دخل — [وفي نسخة: «ثبوتهما»] — [وفي نسخة: «وأضدادهما»]

والقدرة؛ فإنها صفات كمال تدل المحدثات على ثبوتها، وأضدادها صفات نقصان لا دلالة لها على

[وفي نسخة: «فإنهما من»] — ليست مستوية الأقدام — في البارئ — كالجهل والعجز — [وفي نسخة: «للمحدثات»]

ثبوتها- لأنها تمسكات ضعيفة توهن عقائد الطالبين، وتوسع مجال الطاعنين زعمًا(١) منهم أن

بل تدل بحدوثها على امتناعها في موجدها — ست مى كند — للحق — في مصاف المخاصمات

تلك المطالب العالية مبنية على أمثال هذه الشبه الواهية.

الاعتقادية القطعية — الموسومة بالبراهين

---

(١) قوله: زعما: [نصب على المصدرية أو العلية، أي مزعومة لها.]

قلنا: إن أردت بصفات الكمال وجود الأجزاء على ما ينبغي فلا نسلم أنه يلزم منه تعدد الواجب، ولو أردت بصفات الكمال العلم والقدرة وغيرهما من الصفات الثمانية فلا نسلم أنه لو انعدمت هذه الصفات في الأجزاء يلزم النقص؛ لأن نقص الجزء يستلزم نقص الكل، لم لا يجوز أن يحصل من اجتماع الأجزاء الناقصة كمال للكل، كما أنه يحصل من اجتماع الشعرات قوة للحبل المركب منها ليست لكل واحد منهما؟

وأيضًا هذا دليل على أنه ليس بمصور ولا بمشكل، إما أن يكون على جميع الصور والأشكال والكيفيات من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة وغير ذلك، فيلزم اجتماع الأضداد، أو على بعضها، وهي مستوية الأقدام في إفادة المدح بثبوتها والنقص بعدم ثبوتها وفي عدم دلالة المحدثات عليه يعني مستوية الأقدام في عدم دلالة المحدثات على كون الواجب متصفا ببعض الصور دون بعض، وببعض الأشكال دون بعض، وببعض الكيفيات دون بعض، فإذا كان كذلك فلو كان الواجب على بعض دون بعض يلزم الترجيح بلا مرجح.

فيفتقر إلى مخصص، ويدخل تحت قدرة الغير، فيكون حادثًا، يرد المنع هنا بأن يقال: لم لا يجوز أن يكون المخصص نفس ذاته ولم يدخل تحت قدرة الغير؟ بخلاف مثل العلم والقدرة هذا إشارة إلى جواب ما يقال، وهو: أنتم قلتم: أو على بعضها يلزم الترجيح بلا مرجح؛ لأنها مستوية الأقدام في إفادة المدح والنقص، وهذا القول منقوض بالصفات، وهي الواحد والحي إلى آخره.

قلنا: في هذه الصفات مرجح؛ فإنهما أي العلم والقدرة من صفات كمال، تدل المحدثات على ثبوتهما، كما مر من أن إيجاد العالم على هذا النمط البديع لا يكون بدون العلم والقدرة وغيرهما. وأضدادهما أي العلم والقدرة صفات نقصان، لا دلالة للمحدثات على ثبوتها أي على ثبوت أضدادها. لأنها تعليل لقوله: «لا على ما ذهب إليه المشايخ»، تمسكات ضعيفة وقد بينا ضعفها في أثناء التقرير فيما سبق، ولا نعيدها، توهن أي تضعف عقائد الطالبين وتوسع مجال الطاعنين، زعمًا منهم أي من الطاعنين أن تلك المطالب العالية أي الصفات السلبية مبنية على أمثال هذه الشبه الواهية.

واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية والصورة(١) والجوارح(٢)، وبأن كل
لنا في التنزيه — كقوله تعالى: ﴿بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيۡهِۚ﴾ (النساء: ١٥٨) — كالواجب والممكن

موجودين فرضا لا بد أن يكون أحدهما متصلًا بالآخر مماسًّا له أو منفصلًا عنه مباينًا في الجهة،
في الواقع — صفة للموجودين [وفي نسخة: «وأن»] — [وفي نسخة بعده: «له»]

والله تعالى ليس حالًّا ولا محلًّا للعالم، فيكون مباينًا للعالم في جهة، فيتحيز، فيكون جسمًا أو جزء
حتى يكون متصلا، ولا مماسا أيضا — منفصلا عنه على بعد ومسافة — لعدم خلو البعد عنه

جسم مصورًا متناهيًا.
كالجوهر الفرد — لأنهما من لوازمه

والجواب: أن ذلك وهم محض وحكم على غير المحسوس بأحكام المحسوس، والأدلة
أي كله — وهو الواجب الوجود — من لزوم الجهة والاتصال والانفصال

القطعية قائمة على التنزيهات، فيجب أن يفوض علم النصوص إلى الله تعالى على ما هو دأب
العقلية والسمعية — عن كلها — بناء على قراءة الوقف على ﴿ٱللَّهُ﴾

السلف، إيثارًا للطريق الأسلم، أو يؤول بتأويلات صحيحة، على ما اختاره المتأخرون،........
أي اختيارا — عن الأوهام — [وفي نسخة: «تؤول»] — قمنية بجنابه سبحانه

---

(١) قوله: والصورة: [كحديث «خلق آدم على صورته»، أثبته الذهبي في «ميزانه».] (٢) قوله: والجوارح: [كقوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡۚ﴾ (الفتح: ١٠)، وقوله: ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾ (المائدة: ٦٤)، وقوله: ﴿يَوۡمَ يُكۡشَفُ عَن سَاقٖ﴾ (القلم: ٤٢).]

واحتج المخالف منهم الكرامية ذهبوا إلى كونه في الجهة ككون الأجسام فيها بحيث يشار إليه بأنه هناك بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية والصورة والجوارح «في الجهة» كقوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ (طه: ٥)، «والصورة» كقوله عليه السلام: «خلق الله آدم على صورته»، و«رأيت ربي في ليلة المعراج على صورة شاب أملح». «والجوارح» كقوله تعالى: ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾ (المائدة: ٦٤)، وقوله: ﴿لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ﴾ (ص: ٧٥)، وقوله عليه السلام: «قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن»، وقوله عليه السلام: «إن الله ليضحك إلى أوليائه حتى تبدو نواجذه». وهذه الآيات والأحاديث كلها تدل على الجسمية بظواهرها ما لم تؤول، ولو ذكرت التأويلات في الآيات والأحاديث المروية في هذا الباب لطال الكلام وفات المرام وكثر الملام. والجواب الجامع الشامل للجميع أن يقال: إن الأدلة السمعية المحتملة لا تعارض الأدلة السمعية المحكمة، بل يجب حمل المحتملات على المحكمات التي هي أصل الكتاب.

وبأن كل موجودين فرضا لا بد وأن يكون أحدهما متصلًا بالآخر مماسًّا له أو منفصلًا عنه مباينًا له في الجهة، والله تعالى ليس حالًّا ولا محلًّا للعالم، فيكون مباينًا للعالم في جهة، فيتحيز، فيكون الله تعالى جسمًا أو جزء جسم مصورًا متناهيًا. قوله: «وبأن كل موجودين فرضا إلخ» دليل عقلي على أنه تعالى جسم ومصور. والجواب عن الدليل العقلي أن ذلك وهم محض وحكم على غير المحسوس بأحكام المحسوس أي العالم. والأدلة القطعية قائمة على التنزيهات هذا جواب عن الدليل النقلي، فيجب أن يفوض علم النصوص الدالة على الجهة والجوارح بحسب الظاهر إلى الله تعالى على ما هو دأب السلف، إيثارًا أي اختيارا، مفعول له لقوله: «أن يفوض»، للطريق الأسلم، وإنما كان أسلم؛ لسلامته بالكلية عن الاعتبار بغير المراد، فيلزم الزيغ وتشويش العقيدة على من لا يسرع عقله لدقائق التأويلات ولبدائع الاستعارات، وهو الموافق للوقف في قوله: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ (آل عمران: ٧).

أو تؤول بتأويلات صحيحة على ما اختاره المتأخرون التأويل من «تأولت الشيء» أي صرفته ورجعته، وهو انكشاف دليل يصير المعنى به أغلب على الظن من المعنى الظاهر.

استوارتر
دفعًا لمطاعن الجاهلين، وجذبًا لضبع القاصرين، سلوكا للسبيل الأحكم.
علة لقوله: «اختاره» هو العضد عن وصول التحقيق الجنسية أو النوعية، وإلا لزم التركيب أو وجوب الممكن
ولا يشبهه شيء أي لا يماثله، أما إذا أريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة فظاهر، وأما إذا أريد بها
لقوله تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾ (الشورى: ١١) في الأفعال والصفات
كون الشيئين بحيث يسد أحدهما مسد الآخر -أي يصلُح كل واحد منهما لما يصلح له الآخر- فلأن
أي يقوم مقامه [قوله: «واحد منهما» ساقط في نسخة] [وفي نسخة بعده: «تعالى»]
شيئًا من الموجودات لا يسد مسده في شيء من الأوصاف؛ فإن أوصافه -من العلم والقدرة
أيّ شيء كان الممكنة للبناء [وفي نسخة بعده: «تعالى»] لفظة «من» بيانية لـ«أوصافه»
وغير ذلك- أجل وأعلى مما في المخلوقات بحيث لا مناسبة بينهما.
من السبع، بل وغيرها أيضا من الصفات التي بيان للجلالة إلا بحسب الاسم وظاهر المفهوم
[وفي نسخة: «متجدد»]
قال في «البداية»: إن العلم منا موجود، وعرض، وعلم محدث، وجائز الوجود، ويتجدد .....
الحاصل في أنفسنا قائم بها والعدم أيضا لكونه عرضا

دفعًا مفعول له لقوله: «على ما اختاره»، لمطاعن الجاهلين وجذبًا أي منعا لضبع القاصرين عن إدراك الحقائق، سلوكا مفعول له لقوله: «أو تؤول»، للسبيل الأحكم؛ لإحكامه أساس الدين عن تطرق خلل إليه بظواهر يتبادر منها الفهم إلى ما يمتنع أن يكون مرادا بأنه يصلح لذلك، وهو الموافق لعطف قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ﴾ (آل عمران: ٧) على ﴿ٱللَّهُ﴾، والأول أولى بالنسبة إلى العامة، والثاني أحق بالقياس إلى الخاصة؛ فإن الأدلة النقلية لا تعارض القواطع العقلية التي لا تقبل التأويل؛ لأن العقلية أصل النقلية؛ لتوقف النقل على العقل؛ لأنه يتوقف على ما يتوقف على العقل من معرفة وجود الباريء تعالى وكونه فاعلا مختارا مرسلا للرسل ومعرفة المعجزة، فلو رجح النقل على العقل يلزم تكذيب العقل الذي هو الأصل لتصديق الفرع، وهو محال؛ لاستلزام تكذيب الأصل تكذيب الفرع أيضا؛ لأن صدق الفرع مبني على صدق الأصل ضرورة، فإذا لم تعارض النقلية العقلية فنحن بين أمرين: إما أن نفوض علمها إلى الله تعالى كما هو مذهب السلف، أو نشتغل بتأويلها على وجه يليق على ما هو طريق الخلف، وهو طريق المحققين من المتأخرين.

ولا يشبهه شيء أي لا يماثله، أما إذا أريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة كاتحاد زيد وعمرو وغيرهما من أفراد الإنسان في الماهية الإنسانية فظاهر؛ إذ ليس بين الله تعالى وغيره مماثلة؛ لعدم اتحادهما في النوع، وإلا لزم أن لا يكون محدث العالم وصانعه واحدا، وهو خلاف المقدر، وخلاف ما ثبت بالبرهان، وهو محال. وأما إذا أريد بها أي بالمماثلة كون الشيئين بحيث يسد أي يقوم أحدهما أي أحد الشيئين مسد الآخر أي يصلح كل لما يصلح له الآخر فلأن شيئًا جواب «أما» من الموجودات لا يسد مسده تعالى أي مسد الباريء تعالى في شيء من الأوصاف؛ فإن أوصافه تعالى من العلم والقدرة وغير ذلك أجل وأعلى مما في المخلوقات أي من الأوصاف التي في المخلوقات بحيث لا مناسبة بينهما أي بين أوصاف الباريء تعالى وبين أوصاف المخلوقات.

فإن قلت: ما الفرق بين المعنيين في المماثلة؟ قلت: لعل المعنى الثاني أعم من المعنى الأول؛ لأن الشيئين لما اتحدا في الحقيقة كان كل منهما سادا مسد الآخر من غير عكس. قال قدماء المتكلمين: ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات في الذاتية والحقيقة، وإنما يمتاز عنها بأحوال أربعة: الوجوب والحياة والعلم والقدرة التامات، وقيل: بل يمتاز عنها بالألوهية التي هي حالة خامسة خاصة مبدأ لهذه الأربعة. ورد عليهم بأن الشركة في الذاتية تستلزم الامتياز بالمتعين، فيلزم التركيب من المميز والمشترك، وكون الغير مجانسا له تعالى لو كان المشترك جنسا، ومشاركا له تعالى في الماهية لو كان المشترك نفس الماهية، والمذكور في عدم المماثلة هو الدليل العقلي، وأما النقلي فقوله تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾ (الشورى: ١١).

قال في «البداية» بيان لقوله: «لا مناسبة بينهما»، إن العلم منا موجود، وعرض، وعلم محدث؛ لأنه حصل لنا بعد ما لم يكن فينا، وجائز الوجود، ومتجدد

[وفي نسخة: «وقديما»]

في كل زمان، فلو أثبتنا العلم صفةً لله تعالى لكان موجودًا، وصفةً قديمةً، وواجب الوجود،

الأولى أن يقول: إذا أثبتنا؛ لأن ثبوته غير ممتنع ولا متردد فيه — أزلا وأبدا — لذات الواجب لا لذاته

ودائمًا من الأزل إلى الأبد، فلا يماثل علمَ الخلق بوجه من الوجوه، هذا كلامه.

علمه — أي ثابت دائما — [وفي نسخة بعده: «علم الله تعالى»] من الكمالات المعتد بها

فقد صرح بأن المماثلة عندنا إنما يثبت بالاشتراك في جميع الأوصاف، حتى لو اختلفا في وصف

صاحب «البداية» — أي الأشاعرة [وفي نسخة: «تثبت»] — أي الشيئان المطلوب فيهما المماثلة

واحد انتفت المماثلة.

عنهما

وكذا أهل العرف

وقال الشيخ أبو المعين رحمه الله في «التبصرة»: إنا نجد أهل اللغة لا يمتنعون من القول بأن زيدًا

[ساقط في نسخة] — أي يجوزونه — أي ينوب منابه في الفقاهة — [وفي نسخة: «كان»]

مثل لعمرو في الفقه، إذا كان يساويه فيه ويسد مسده في ذلك الباب وإن كانت بينهما مخالفة

أي التفقه — فهما متماثلان — بين الشيئين

بوجوه كثيرة. وما يقوله الأشعري من أنه لا مماثلة إلا بالمساواة من جميع الوجوه: فاسد؛ لأن

غير التفقه من العلوم وغيرها — التامة — والاعتبارات — أي غير صحيح

[وفي نسخة بعده: «به»] — في الحنطة

النبي عليه السلام قال: «الحنطة بالحنطة مثلًا بمثل»، وأراد الاستواء في الكيل لا غير وإن تفاوت الوزن

[وفي نسخة: «ﷺ»] — مشير إلى المماثلة وهو مورد الاحتجاج — بالمعيار المسوى وهو المكيال كالصاع

وعدد الحبات والصلابة والرخاوة.

= في كل زمان، فلو أثبتنا العلم صفة لله تعالى لكان موجودا، وصفة لا عرضا، وقديما، وواجب الوجود أي لا جائز الوجود، ودائما أي لا يتجدد في كل زمان من الأزل إلى الأبد، فلا يماثل علم الله تعالى علم الخلق بوجه من الوجوه، هذا كلامه أي كلام «البداية»، وقيل: هذا يشعر بأن المماثلة تحصل بالشركة في وجه من الوجوه.

فقد صرح صاحب «البداية» يريد به التصريح في موضع آخر بأن المماثلة عندنا إنما تثبت بالاشتراك في جميع الأوصاف، حتى لو اختلفا أي شيئان في وصف واحد انتفت المماثلة. المقصود من هذا الكلام بيان أن ما ذكره صاحب «البداية» مخالف لما ذكره الشيخ أبو المعين في كتابه المسمى بـ«التبصرة»؛ لأن المفهوم من كلام صاحب «البداية» أن المماثلة هي الاشتراك في جميع الأوصاف، وأن المفهوم من كلام الشيخ أبي المعين أن المماثلة هي الاشتراك في بعض الأوصاف دون جميع الأوصاف، فيكون بين الكلامين مخالفة.

وقال الشيخ أبو المعين وهو من مشايخ المتكلمين في «التبصرة»: إنا نجد أهل اللغة لا يمتنعون من القول بأن زيدًا مثل لعمرو في الفقه، إذا كان يساويه فيه أي إذا كان عمرو يساوي زيدا في الفقه ويسد مسده في ذلك الباب أي في ذلك الفقه وإن كان بينهما أي بين زيد وعمرو مخالفة بوجوه كثيرة. وما يقوله الأشعري من تتمة كلام الشيخ أبي المعين، والأشعري جماعة منسوبة إلى الشيخ أبي الحسن الأشعري. من أنه لا مماثلة إلا بالمساواة من جميع الوجوه فاسد؛ لأن النبي ﷺ قال: «الحنطة بالحنطة مثلًا بمثل»، وأراد به الاستواء في القياس في الكيل لا غير وإن تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة. والدليل على إرادة النبي عليه الصلاة والسلام الاستواء في الكيل لا مطلق الاستواء: أنه لو كانت الحنطتان مستويتين في الكيل جاز بيع إحداهما بالأخرى وإن تفاوت الوزن بأن يكون إحداهما ثقيلة والأخرى خفيفة، وعدد الحبات بأن يكون حبوب إحداهما كبيرة وحبوب الأخرى صغيرة.

ولا شك أن الشيئين إذا كانا متساويين في الكيل، وكان عدد أحدهما أكثر من عدد الآخر: كان الأكثر عددًا صغيرًا والأقل عددًا كبيرًا، ولو كان مراد النبي ﷺ بالمتساويين هي المساواة من جميع الوجوه لما جاز بيع إحدى الحنطتين بالأخرى عند الاستواء في الكيل =

والظاهر أنه لا مخالفة؛ لأن مراد الأشعري: المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة، كالكيل
من قوله باشتراط كل وجه — أي يصرف إليه — أي وجه الشبه
مثلًا، وعلى هذا ينبغي أن يحمل كلام صاحب «البداية» أيضًا، وإلا فاشتراك الشيئين في جميع
أي أخذ لجميع في مطمح النظر في الشبه مما اعتبر فيه التماثل — أي وإن لم يحمل عليه لا يصح كلامه؛ لأن اشتراك إلخ
الأوصاف، ومساواتهما من جميع الوجوه يرفع التعدد، فكيف يتصور التماثل؟
محال؛ لأنه يرفع إلخ — حتى الذات والأوصاف كلها — بين الشيئين وهو تناقض — عند الاستحالة

[وفي نسخة: «أو»]
ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء؛ لأن الجهل بالبعض والعجز عن البعض نقص
للبعض عن الباقي وإلا لزم الترجيح بلا مرجح — من الواجب — «ال» عوض عن الإضافة أي بعض الأشياء
وافتقار إلى مخصص، مع أن النصوص القطعية ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة، فهو
القرآنية — لكل شيء — لكل ممكن
من نجوم الأرضين إلى العرش [وفي نسخة: «وهو على»]
بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير.
حتى الخواطر وأقطار المطر وعدد الرمل ودبيب النملة — ابتداء وإبقاء وإفناء

لا كما يزعم الفلاسفة من أنه لا يعلم الجزئيات، ....
[وفي نسخة: «زعمت»] على المشهور فيما بينهم — المادية بتشخصها

= والاختلاف في هذه الأشياء، واللازم باطل، وكذا الملزوم.

والظاهر أنه لا مخالفة هذا إشارة إلى التوفيق والتلفيق من جانب الشارح بين ما قاله صاحب «البداية» والأشعري وبين ما قاله النبي ﷺ في الحديث المذكور. لأن مراد الأشعري المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة، كالكيل مثلًا، لا في كل شيء. وعلى هذا أي على تقدير أن لا تخالف بين الحديث وبين كلام الأشعري ينبغي أن يحمل كلام صاحب «البداية» أيضًا أي ككلام الأشعري. وإلا فاشتراك الشيئين في جميع الأوصاف ومساواتهما أي الشيئين من جميع الوجوه يرفع التعدد قيل: هذا ممنوع؛ لجواز التغاير بخصوص ذاتيهما مع الشركة في جميع الوجوه، يقال في جوابه: إن خصوص الذات من جملة الوجوه، فالاتحاد لازم؛ للشركة في جميعها. فكيف يتصور التماثل؟ لأن المماثلة إنما تكون بين الشيئين.

ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء؛ لأن الجهل بالبعض؛ لأن الإيجاب الجزئي نقيض السالبة الكلية، فإذا بطل الإيجاب الجزئي تعين المراد، وهو السالبة الكلية، وهي لا يخرج عن علمه شيء. أو العجز عن البعض نقص وافتقار إلى مخصص؛ لأن نسبة الله تعالى إلى جميع الأشياء على السواء، فيكون علمه بالبعض دون البعض وكذا قدرته بالبعض دون البعض يحتاج إلى مخصص ومرجح، فيكون البارئ تعالى محتاجا إلى الغير، فهو ينافي كونه محدثا للعالم وصانعا له. مع أن النصوص القطعية ناطقة بعموم العلم أي علم البارئ تعالى. وشمول القدرة، فهو بكل شيء عليم، وهو على كل شيء قدير.

لا كما زعمت الفلاسفة من أنه لا يعلم الجزئيات. وشبهتهم في ذلك: أنه لو كان عالما بأن زيدًا في الدار عند كونه فيها فعند خروجه من الدار إن بقي علمه بكونه فيها يكون جهلًا لا علمًا، وإن لم يبق علمه بذلك كان تغيرًا، والتغير على الله تعالى محال، فلا يكون عالما بالجزئيات؛ لكونها متغايرة، أما الكليات فلا تغاير فيها، فلا يقع التغير في علم البارئ، فيكون عالما بالكليات. والجواب عنه بأنه ليس العلم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم مثبتًا في نفس العالم؛ ليتغير ذات العلم بتغير الصورة المساوية، بل العلم عبارة عن التعلق بين العالم والمعلوم، والتغير في التعلق لا يوجب التغير في الذات ولا التغير في الصفات الحقيقية، والمحال هو الثاني دون الأول.

قال الإمام في تفسيره: ونبين هذا بمثال في الحسيات -﴿وَلِلَّهِ ٱلۡمَثَلُ ٱلۡأَعۡلَىٰ﴾ (النحل: ٦٠)- وهو أن المرآة الصافية المصقولة إذا علقت في موضع، وقوبل في وجهها جهة، ولم تتحرك، ثم عبر عليها زيد لابسًا ثوبًا أبيض: يظهر زيد في ثوب أبيض، وإذا عبر عليها =

[وفي نسخة بعده: «تعالى»] [وفي نسخة بعده: «تعالى»] [وفي نسخة بعده: «تعالى»]
ولا يقدر على أكثر من واحد. والدهريةُ: أنه لا يعلم ذاته. والنظامُ: أنه لا يقدر على خلق
قيل: هو الكعبي أبو القاسم، وقيل: هو القاسم غير الكعبي [وفي نسخة بعده: «تعالى»]
الجهل والقبح. والبلخيُّ: أنه لا يقدر على مثل مقدور العبد. وعامةُ المعتزلة: أنه لا يقدر على
لكونهما من القبح. لكن لا قبح في خلق القبح بل أمره [وفي نسخة: «أنه تعالى»] كرفع الحجر وبناء الدار لا كالأكل أي أكثرهم القائلين بكون العبد خالقا لفعله، غير مقدور لخالقه
نفس مقدور العبد.
لأنه مخلوقه على مذهبهم، فحركة زيد لا يخلقه البارئ، بل زيد

= عمرو بلباس أصفر يظهر فيها كذلك، فهل يقع في ذهن أحد أن المرآة مع كونها حديدًا تغيرت؟ أو يقع له أنها في تدويرها تبدلت؟ أو يذهب وهمه إلى أنها في صقالتها اختلفت؟ أو يخطر بباله أنها عن مكانها انتقلت؟ لا يقع لأحد شيء من هذه الأشياء، فافهم علم الله تعالى من هذا المثال؛ فإن المرآة ممكنة التغير، وعلم الله تعالى غير ممكن التغير.

ولا يقدر على أكثر من واحد؛ لأنهم يقولون: الواحد لا يصدر عنه إلا واحد؛ لأنه لو قدر على أكثر من واحد لزم أن لا يكون البارئ تعالى واحدا؛ لأن حيثية صدور أحد الأمرين غير حيثية صدور الأمر الآخر، فلا يكون واحدا من جميع الوجوه، وهو خلاف المقدر. والجواب أنه يلزم من الدليل المذكور أن لا يصدر الواحد عن الواحد؛ لأنه لو صدر عن الواحد يكون مصدورا مغايرا له تعالى، فلا يكون الواحد من جميع الوجوه، وهو خلاف المقدر، والتالي باطل، وكذا المقدم.

والدهرية: أنه تعالى لا يعلم ذاته. والدهرية: قوم يثبتون واجب الوجود، لكن يسندون الحوادث إلى الدهر. ومنشأ شبهتهم: أن العلم نسبة، والنسبة لا تكون إلا بين المنتسبَين، ونسبة الشيء إلى نفسه محال. والجواب منع كون العلم نسبة، بل هو صفة ذات، ونسبة الصفة إلى الذات ممكنة. ويمكن أن يجاب عنه بوجه آخر، بأن التغاير الاعتباري كافٍ في تحقق النسبة؛ فإن الذات من حيث إمكان عالميته مغاير له من حيث إمكان معلوميته، فلا إشكال.

والنظام: أنه تعالى لا يقدر على خلق الجهل والقبح. استدل النظام بأنه لو قدر على خلق الجهل والقبح لزم أن يكون جاهلا وقبيحا؛ لأن خالق الجهل جاهل، وخالق القبح قبيح. والجواب عنه أن يقال: لا نسلم أن خالق الجهل والقبح جاهل وقبيح، بل الجاهل هو المتصف بالجهل، لا الخالق به، ولا يلزم من خلق الشيء اتصافه به، فلا يلزم ما ذكره النظام. واستدلال آخر للنظام: أنه تعالى لا يقدر على خلق الجهل والفعل القبيح؛ فإنه تعالى لو قدر على الفعل القبيح لكانت قدرته عليه إما مع العلم بقبحه أو بدونه، والأول سفه، والثاني جهل، وكلاهما نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه. والجواب: أنه لا قبح بالنسبة إلى الله تعالى؛ فإن الكل ملكه، فله أن يتصرف فيه على أي وجه أراد، وإن سلم قبح الفعل بالقياس إلى الله تعالى فغايته عدم الفعل؛ لوجود الصارف والمانع، وهو القبح، وذلك لا ينافي القدرة عليه.

والبلخي: أنه تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد كالصوم والصلاة، استدل البلخي على ذلك بأنه لو قدر على مثل مقدور العبد لزم أن يكون العبد مماثلًا له تعالى، وقد ثبت أنه لا يماثله شيء من الموجودات. والجواب عنه: لا نسلم أنه يلزم من ذلك أن يكون العبد مماثلًا له تعالى في القدرة؛ لأن قدرة الله تعالى أزلية قديمة دائمة، وقدرة العبد حادثة زائلة غير دائمة، فلا يكون مماثلًا له تعالى.

واستدل البلخي بوجه آخر على أنه تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد، وهو أنه تعالى لو قدر عليه لكان فعله تعالى إما طاعة مشتملة على مصلحة، أو معصية مشتملة على مفسدة، أو سفهًا خاليًا عنهما، أو مشتملًا على متساويين منهما، كما أن فعل العبد كذلك، والكل محال على الله تعالى، فلا يكون قادرًا على مثل مقدور العبد. والجواب: أنها -أي ما ذكرتموها من صفات الأفعال- اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة إلينا، وصدوره منا بحسب قصدنا ودواعينا، وأما فعله تعالى فمنزه عن هذه الاعتبارات، فجاز أن يصدر عنه تعالى مثل فعل العبد مجردًا عنها؛ فإن الاختلاف بينهما بالعوارض لا ينافي التماثل في الماهية.

وعامة المعتزلة أنه تعالى لا يقدر على نفس مقدور العبد كتحرك اليد والرجل والرأس، استدل المعتزلة على ذلك بأن المقدور الواحد لا يدخل تحت القدرتين: قدرة الله تعالى وقدرة العبد. ويجاب بأنه يجوز أن يدخل المقدور الواحد تحت القدرتين إذا اختلفت الجهة، =

وله صفات

[ساقط في نسخة]

لما ثبت من أنه تعالى عالم قادر حي إلى غير ذلك، ومعلوم أن كلًّا من ذلك يدل على معنى

أي غيره، فهو من أوصافه القائمة به، والعين ليس صفة؛ لعدم القيام

زائد على مفهوم الواجب، وليس الكل ألفاظًا مترادفةً، وأن صدق المشتق على الشيء يقتضي

كالعالم زائدة قائمة به لا عينا له

ثبوت مأخذ الاشتقاق له، فتثبت له صفة العلم والقدرة والحياة وغير ذلك.

لأنه مناطه في اللغة [وفي نسخة: «فتثبت له تعالى»] من السبع

لا كما يزعم المعتزلة: أنه عالم لا علم له، وقادر لا قدرة له، إلى غير ذلك؛ فإنه محال ظاهر، بمنزلة

أي لا علم له زائدا قائما به عروضا بل بعلم هو عين ذاته فإن مناط صدق المشتق هو قيام المبدأ بالذات

قولنا: أسود لا سواد له. وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرهما، ودل صدور الأفعال

وظاهر ثبوتها له زيادتها عليه لكنه غير متعرض له نصا هذا دليل عقلي

المتقنة على وجود علمه وقدرته، لا على مجرد تسميته عالما وقادرًا.

في العالم بلا ثبوت علم له في الواقع [وفي نسخة: «قادرا وعالما»]

وليس النزاع ....

بيننا وبينهم

= فههنا كذلك؛ فإن المقدور الواحد يدخل تحت قدرة الله تعالى خلقًا وتحت قدرة العبد كسبًا لا خلقًا؛ لأنه لا خالق إلا هو، ولا رازق إلا هو، وغير ذلك.

وله صفات؛ لما ثبت من أنه عالم قادر حي إلى غير ذلك، ومعلوم أن كلًّا من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب. هذا مسلم، لكنه لا يستلزم كون ذلك المعنى صفة حقيقية لذات الواجب كما ادعاه أهل السنة والجماعة؛ فإن الوجود والوحدة ونحوهما يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب، فلا ترادف بينهما، مع أنه ليس بصفة حقيقية، بل الوجود وصف اعتباري، وكذا الوحدة ونحوها كالأولية والآخرية. وليس الكل ألفاظًا مترادفةً؛ لأن مفهوم كل واحد منها يغاير مفهوم الآخر. وأن صدق المشتق أي معلوم أن صدق المشتق على الشيء يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له أي للشيء، يعني إذا صدق على الواجب أنه عالم يقتضي ثبوت العلم له فثبت له تعالى صفة العلم والقدرة والحياة وغير ذلك.

لا كما يزعم المعتزلة أنه عالم لا علم له، وقادر لا قدرة له، إلى غير ذلك؛ فإنه محال ظاهر، بمنزلة قولنا: أسود لا سواد له. قيل: لا نسلم استحالته فضلا عن ظهورها؛ إذ أنهم يقولون: إنه تعالى يعلم الأشياء بذاته، ويفعلها بذاته، وإن صفاته عين ذاته، ومرادهم بذلك أن ذاته تعالى في كماله بحيث يعلم الأشياء ويفعلها كما هي بلا حاجة إلى صفة حقيقية قائمة بذاته كما قال أهل السنة والجماعة، فليس دعواهم كدعوى أسود لا سواد له كما زعموا؛ لأن السواد محسوس وعرض لا يمكن إنكاره.

وقد نطقت النصوص أي الآيات بثبوت علمه وقدرته وغيرهما كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (الحديد: ٢) ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (الحديد: ٣) وغير ذلك، والواو في «وقد نطقت» للحال. ودل صدور الأفعال المتقنة أي المحكمة على وجود علمه وقدرته، لا على مجرد تسميته قادرا وعالما بلا وجود العلم والقدرة.

وليس النزاع أي كأنه إشارة إلى رد ما قاله بعض الشراح من أن النزاع بيننا وبين المعتزلة في العلم والقدرة التي من جملة الكيفيات والملكات؛ فإنا قائلون بالعلم والقدرة كذلك في حق الباريء تعالى، والمعتزلة لا يقولون بها. وحاصل هذا الرد أن يقال: ليس النزاع =

في العلم والقدرة التي هي من جملة الكيفيات والملكات؛ لما صرح به مشايخنا من أن الله تعالى
في أنفسنا هي الكيفيات الراسخة [وفي نسخة بعده: «رحمهم الله»]

حي وله حياة أزلية ليست بعرض ولا مستحيل البقاء، والله تعالى عالم وله علم أزلي شامل ليس بعرض
قديمة لعدم التحيز أصلا كما هو شأن الأعراض لكل ممكن وممتنع

ولا مستحيل البقاء، ولا ضروري ولا مكتسب، وكذا في سائر الصفات، بل النزاع في أنه
بل واجب البقاء بديهي؛ لأنه عدم ملكة الكسبية ليست أعراضا وكيفيات كما هو فينا

كما أن للعالم منا علمًا هو عرض قائم به زائد عليه حادث فهل لصانع العالَم علم هو صفة أزلية
فالتشبيه في مجرد القيام والزيادة والاتصاف الحقيقي لا المجازي بعد حدوثنا أي خالقه لا مطلق العلم وإن لم يكن صفة له؛ فإنه اتفاقي

قائمة به زائدة عليه؟ وكذا جميع الصفات؟
الحقيقية لا الإضافية والسلبية؛ فإنها زائدة اتفاقا

فأنكره الفلاسفة والمعتزلة، وزعموا أن صفاته عين ذاته، بمعنى أن ذاته يسمى باعتبار
[وفي نسخة بعده: «تعالى»] [وفي نسخة: «تسمى»]

التعلق بالمعلومات عالمًا، وبالمقدورات قادرًا إلى غير ذلك، فلا يلزم تَكثُّر في الذات، ولا تَعدُّد في القدماء والواجبات.

= المذكور بيننا وبين المعتزلة في العلم والقدرة المذكورين؛ فإن العلماء اتفقوا على أنه تعالى لا يتصف بالعلم والقدرة بهذا المعنى؛ لأن العلم والقدرة بهذا المعنى منفي عن ذات الله تعالى بالاتفاق، ولا خلاف فيه أصلا.

في العلم والقدرة التي هي من جملة الكيفيات والملكات؛ لما صرح به مشايخنا رحمهم الله تعليل لقوله: «وليس النزاع إلخ»، من أن الله تعالى حي وله أي لله تعالى حياة أزلية ليست بعرض ولا مستحيل البقاء، والله تعالى عالم وله علم أزلي وبهذا المعنى يبطل كون علمه ملكة؛ لأن الملكة تحصل للشيء بعد عدمها؛ لأنها تحصل بالممارسة، شامل لجميع الأشياء، ليس بعرض وبهذا يبطل كون علمه من الكيفيات، ولا مستحيل البقاء، ولا ضروري ولا مكتسب؛ لأن الضروري والاكتسابي في علم الإنسان، وكذا في سائر الصفات كالقدرة والإرادة. بل النزاع إضراب عن قوله: «وليس النزاع في العلم إلخ»، في أنه كما أن للعالم منا علمًا هو عرض قائم به أي بالعالم زائد عليه حادث فهل لصانع العالم علم هو صفة أزلية قائمة به زائدة عليه أو لا؟ وكذا جميع الصفات؟

فأنكره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا أن صفاته تعالى عين ذاته، بمعنى أن ذاته تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالما، وبالمقدورات قادرًا إلى غير ذلك، فكونه تعالى قادرا وعالما بالاعتبار، لا بالصفة الحقيقية. وقالت الفلاسفة: إن ما يجوز إطلاقه على الخلق لا يطلق على الحق حقيقة؛ لانتفاء المماثلة بينه وبين الخلق، وهي تثبت بالاشتراك في مجرد التسمية عندهم، وهو باطل؛ لأنها لو ثبتت لتماثل المتضادان. وذهب المتأخرون من الفلاسفة إلى أنها عين الذات. ويقرب من قولهم قول المعتزلة: إن الله تعالى عالم بلا علم، بل بالذات، حي بلا حياة، بل بالذات، وكذا البواقي.

وأنكرت الباطنية والفلاسفة كون الله تعالى عالما واجبًا قادرًا على التحقيق، وزعمت أن ما يوصف به الخلق لا يوصف به الله تعالى. واعترفت المعتزلة باتصاف الله تعالى بأنه حي عالم سميع مريد بصير متكلم، ولكن أنكرت وجود هذه الصفات وقيامها بذات الله تعالى. والمغايرة بين مذهب المعتزلة والفلاسفة إنما هي في إطلاق ألفاظ الصفات على الله تعالى، فجوزته المعتزلة، ولم تجوزه الفلاسفة.

فلا يلزم تكثر في الذات، ولا تعدد في القدماء والواجبات أي لا يلزم على ما ذهب إليه الفلاسفة والمعتزلة تكثر في الذات =

والجواب ما سبق من أن المستحيل تعدد الذوات القديمة، وهو غير لازم. ويلزمكم كون

لا الصفات؛ لأنها غير صالحة للواجبية — أيها الحكماء

العلم مثلًا قدرةً وحياةً وعالما وحيًّا وقادرًا وصانعًا للعالم ومعبودًا للخلق، وكون الواجب غير

أي خالقا — واستحالاتها بينة

قائم بذاته، إلى غير ذلك من المحالات.

لكونه علما وهو صفة — [وفي نسخة: «زعمت»]

أزلية، لا كما يزعم الكرامية من أن له صفات لكنها حادثة؛ لاستحالة قيام الحوادث بذاته.

وقرر السالمي أن المتقشفة منهم قالوا بقدم خمس: الحياة والقدرة والعلم والسمع والبصر وبحدوث البواقي، قال: وهو كفر؛ للزوم نقصه قبلها

لأنها لا تتصور بدون المتعلق وهو حادث، فكذا ما يناط به وجوده. والغلط ما أناطوه به، وإنما هو تعلقها

[وفي نسخة بعده: «تعالى»]

[وفي نسخة: «زعمت»]

قائمة بذاته، ضرورةَ أنه لا معنى لصفة الشيء إلا ما يقوم به، لا كما يزعم المعتزلة من أنه.....

أي بذاته تعالى، لا بذواتها — وإلا لم يكن صفة، والمنفصل ليس صفة

= ولا تعدد في القدماء والواجبات الذي هو ينافي التوحيد، بخلاف ما ذهب إليه أهل الحق؛ فإنه يلزم على ذلك التقدير تكثر في الذات والتعدد في القدماء المنافي للتوحيد الثابت بالدليل.

والجواب من طرف أهل الحق ما سبق من أن المستحيل تعدد الذوات القديمة بذواتها، وهو غير لازم، بل اللازم مما ذهب إليه أهل الحق تعدد الصفات القديمة، وهو لا ينافي التوحيد؛ لجواز تعدد الصفات مع وحدة الذات، كذات زيد، فإنه ذات واحدة مع أنه يجوز أن يتصف بصفات متعددة، فتكون وحدة الذات مع تعدد الصفات جائزا بلا مرية. ويلزمكم الخطاب للفلاسفة والمعتزلة كون العلم مثلا قدرة وحياة وعالما وحيا وقادرا وصانعا للعالم ومعبودا للخلق؛ لأن كل واحد من هذه الصفات على تقدير كونها عين الذات: كان كل واحد منها عين الآخر، ولزم الفساد المذكور.

وكون الواجب غير قائم بذاته؛ لأن الصفات غير قائمة بذاتها، فإذا كان الله تعالى هو الصفات وجب أن لا يكون قائما بذاته، إلى غير ذلك من المحالات. قوله: «ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة وحياة إلى آخره» إنما يلزم أن لو قالوا بثبوت صفة هي عين الذات، ولم يقولوا بها، بل قالوا: إن ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على الصفات بلا حاجة إلى صفات أزلية.

أزلية، لا كما زعمت الكرامية وهي بتخفيف الراء وتشديد الياء منسوب إلى «الكرام» على وزن «حذام»، وهو رجل كان في زمان السلطان محمود بن سبكتكين، من أن له صفات لكنها حادثة أي مسبوقة بالعدم. قالوا: كل حادث يحتاج إليه البارئ تعالى في الإيجاد فهو قائم بذاته تعالى، وقيل: هو الإرادة، وقيل: قول «كن»، فيستند إلى القدرة القديمة، وباقي المخلوقات يستند إليهما، واحتجوا عليه بأنه تعالى متكلم سميع بصير اتفاقا، ولا تتصور هذه الصفات إلا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر، وهي حوادث، فيجب حدوث تلك الصفات أيضا. وأجيب بتجدد تعلق تلك الصفات دون أنفسها، وسيأتي تمام تحقيقه.

لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى علة لقوله: «لا كما زعمت»، أي تعليل للنفي. اتفق أهل السنة والاعتزال على استحالته، واحتجوا عليها بوجوه، منها: أن صفته تعالى صفة كمال، فالخلو عنها نقص، قيل: هذا مسلم في الصفات القديمة كالعلم والقدرة؛ فإن الجهل والعجز نقص، وأما الصفات الحادثة فلا نسلم أن الخلو عنها نقص؛ فإن خطاب التكوين كمال وقت إرادة الحادث لا غير، وأيضا الصفات المتجددة من قبيل الأفعال، والخلو عن الفعل جائز اتفاقا، كخلو العالم فيما لم يزل، وكون الخلو نقصا في الفعل القديم بذاته دون غيره تحكم، مع أن الحدوث لا يستلزم الخلو؛ لجواز تعاقبه لا إلى نهاية، وكون ذاته متأثرا بفعل نفسه لا ينافي الوجوب، كيف وقد ذهب أهل السنة إلى أن ذاته تعالى أوجد صفاته في ذاته.

قائمة بذاته ضرورة أنه لا معنى لصفة الشيء إلا ما يقوم به أي بذلك الشيء، لا كما زعمت المعتزلة من أنه =

متكلم بكلام هو قائم بغيره، لكن مرادهم نفي كون الكلام صفةً له، لا إثبات كونه صفةً له غير قائم بذاته.
وهو التلفظ من عباده إذ هم منكرون للكلام النفسي كما هو ظاهر كلماتهم

ولما تمسكت المعتزلة بأن في إثبات الصفات إبطال التوحيد؛ لما أنها موجودات قديمة مغايرة لذات الله تعالى، فيلزم قدم غير الله تعالى وتعدد القدماء، بل تعدد الواجب لذاته[1]، على ما وقعت الإشارةُ إليهِ في كلام المتقدمين، والتصريحُ به في كلام المتأخرين، من أن واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته، وقد كُفِّرت النصارى بإثبات ثلاثة من القدماء، فما بال الثمانية أو أكثر؟
لكونها زائدة له تعالى بالزيادة لأن الكلام في الوجودية، لا السلبية عليه أن القديم لا يمكن صدوره عن شيء كحميد الدين الضريري، كما سبق فتعدد الواجب لازم أي هي أيضا واجبة بل من الواجب هي الذات والصفات السبع

أشار إلى الجواب بقوله: وهي لا هو ولا غيره، يعني أن صفات الله تعالى ليست عين الذات، ولا غير الذات، فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء.
حقيقة لا أنه أصل مقصود الإيراد، وهو بيان الحكم جائزة الزوال ولو تصورًا بعد نفي الغيرية عنها لأن الكثرة فرع الغيرية

(١) قوله: الواجب لذاته: [لأن القديم ليس إلا الواجب عندكم، والقدم مستلزم للوجوب.]

= متكلم بكلام هو قائم بغيره، يعني ليس بقائم بذاته تعالى، بل بخلقه تعالى في غيره كاللوح المحفوظ أو جبرائيل عليه السلام أو النبي عليه السلام، لكن مرادهم نفي كون الكلام صفة له، لا إثبات كونه أي الكلام صفة له غير قائم بذاته؛ لأن بديهة العقل حاكمة باستحالة كون صفة الشيء قائما بالشيء الآخر.

ولما تمسكت المعتزلة بأن في إثبات الصفات إبطال التوحيد؛ لما أنها موجودات قديمة مغايرة لذات الله تعالى، فيلزم قدم غير الله تعالى وتعدد القدماء، بل تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الإشارة إليه الضمير يعود إلى «ما» في كلام المتقدمين يعني قالوا: الواجب والقديم مترادفان. والتصريح به أي بتعدد الواجب في كلام المتأخرين كالإمام حميد الدين الضريري من أن واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته، وقد كفرت النصارى الواو في «وقد كفرت» للحال بإثبات ثلاثة؛ لقوله تعالى: ﴿لَّقَدۡ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٖ﴾ (المائدة: ٧٣) من القدماء، فما بال الثمانية وهي الحياة والقدرة والعلم والإرادة والسمع والبصر والكلام والتكوين أو أكثر؟ كالبقاء والقدم والاستواء والوجه واليد والعين والجنب والإصبع واليمين، وأثبت القاضي إدراك الشم والذوق واللمس وراء العلم.

أشار جواب «لما» إلى الجواب بقوله: «وهي لا هو ولا غيره»، يعني أن صفات الله تعالى ليست عين الذات كما ذهب إليه المعتزلة والفلاسفة، ولا غير الذات كما زعمت الكرامية، فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء.

أما أنها ليست عين الذات فلأنها لو كانت عين الذات يلزم اتحاد الذات والوصف القائم به في المفهوم، ويلزم الترادف بين الاسم والوصف، وهو محال. وأما أنها ليست غيرها فلأن الصفات لو كانت غيرها لكانت إما قائمة بنفسها أو قائمة بغيرها، وكل واحد منهما ظاهر البطلان، فلا يكون غير ذاته، وهو المطلوب.

والنصارى وإن لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك؛ لأنهم أثبتوا الأقانيم الثلاثة،
لقولهم بالتثليث والنقل — به لسانهم

هي الوجود والعلم والحياة، وسمَّوها الأب والابن وروح القدس، وزعموا أن أُقنوم العلم
هي الباري — هو روح عيسى عليه السلام — هو روح القدس — لف ونشر مرتب

قد انتقل إلى بدن عيسى عليه السلام، فجوزوا الانفكاك والانتقال، فكانت ذواتٍ متغايرةً.
فحل فيه — أو إلى روحه ونفسه — [وفي نسخة: «عليه الصلاة والسلام»] — لهذه الصفة عن الذات — أقانيمهم — ولو سموها أصولا أو أوصافا

ولقائل أن يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير بمعنى جواز الانفكاك؛ للقطع بأن
في رد الجواب — أي لا يسلم — بإزاء الوحدة — لا بمعنى عدم العينية وإن تكلم في التوقف عليه أيضا — دليل لجواز المنع

مراتب الأعداد من الواحد والاثنين والثلاثة إلى غير ذلك متعددةٌ متكثرةٌ، مع أن البعض جزء
مما لا يتناهى — [وفي نسخة: «ومتكثرة»] — منها وهو الأقل

من البعض، والجزء لا يغاير الكل. وأيضًا لا يتصور نزاع من أهل السنة في كثرة الصفات
وهو الأكثر — لأنه لا يجوز فكه عنه — رد آخر للجواب — القائلة بالزيادة

وتعددها، متغايرةً كانت أو غير متغايرة.
أي لا محيص عنه على كل تقدير فلا يتصور الفرار منه بحيلة

والنصارى وإن لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك أي لزم النصارى القدماء المتغايرة، هذا جواب ما يقال، وهو أن النصارى لا يقولون بالقدماء المتغايرة كما قلتم، ولم كفرت النصارى؟ فأجاب بقوله: «وإن لم يصرحوا إلخ»، وإنما سموا أنفسهم «نصارى»؛ لأنهم نزلوا قرية يقال لها: «ناصرة»، ونزل فيها عيسى عليه الصلاة والسلام، فنزلوا هناك وتوافقوا بينهم، ويقال: إنما سموا أنفسهم «نصارى» بقول عيسى عليه الصلاة والسلام: ﴿مَنْ أَنصَارِيٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ (الصف: ١٤). لأنهم أثبتوا أي النصارى الأقانيم الثلاثة التي هي أي الأقانيم الثلاثة الوجود والعلم والحياة، وسموها أي الأقانيم الأب أي وسموا الوجود «الأب»، والابن أي سموا العلم «الابن» والابن من «البناء»؛ لأنه مبنى أبيه، وروح القدس أي وسموا الحياة «روح القدس»، وزعموا أن أُقنوم العلم قد انتقل إلى بدن عيسى عليه الصلاة والسلام، فجوزوا الانفكاك والانتقال أي انفكاك العلم وانتقاله من ذات الله تعالى إلى بدن عيسى عليه الصلاة والسلام، فكانت أي الأقانيم الثلاثة ذوات متغايرة؛ لأن الانتقال لا يكون إلا في الذوات. قوله: «أقنوم» هي كلمة سريانية بمعنى الصفة، وقيل: بمعنى الأصل، و«عيسى» بالعبرية أيشوع، أي مبارك، وقيل: هو أعجمي لا يعرف له اشتقاق، وقيل: هو مشتق من «التعيس» وهو البياض، وقيل: من «العيس» وهو ماء الفحل، وقيل: هو من «عاس يعوس» إذا أصلح، فعلى هذا تكون الياء منقلبة عن الواو.

ولقائل أن يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير بمعنى جواز الانفكاك القائل من طرف المعتزلة في رد هذا الجواب الذي ذكره المصنف من أهل الحق، وحاصله أن يقال: إن جوابكم هذا مبني على توقف التعدد والتكثر على التغاير بمعنى جواز الانفكاك، أي جواز انفكاك كل واحد منهما -أي من المتعدد والمتكثر- عن الآخر، وليس كذلك؛ لوجود التعدد والتكثر بدون التغاير بهذا المعنى في مراتب الأعداد والجزء مع الكل، فلا يكون التعدد والتكثر موقوفا على التغاير بمعنى جواز الانفكاك، فلا يتم مطلوبكم.

للقطع بأن مراتب الأعداد من الواحد والاثنين والثلاثة إلى غير ذلك متعددة ومتكثرة، مع أن البعض جزء من البعض، والجزء لا يغاير الكل بمعنى جواز الانفكاك؛ لأن الجزء من حيث إنه جزء لا ينفك عن الكل وإن جاز ذلك بالنسبة إلى ذاته، وكذا الكل لا ينفك عن الجزء من حيث إنه كل، فيلزم أن لا يتعدد ولا يتكثر، مع أنهما متعددان ومتكثران.

وأيضًا لا يتصور نزاع من أهل السنة في كثرة الصفات وتعددها أي الصفات متغايرة كانت أو غير متغايرة أي الصفات. قوله: «وأيضا إلخ» إشارة إلى رد قوله: «ولا تكثر القدماء» يعني أن صفات الله تعالى متعددة ومتكثرة عندهم متغايرة كانت أو غير متغايرة، يعني =

وفيه أدب للشيوخ، وإلا فهو الصواب لا الأولى — قدماء بقدم موصوفها لا بالذات، بل بالذات

فالأولى أن يقال: المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفات، وأن لا يجترأ على القول

في جواب شبهة المعتزلة — قديمة — عندنا — جرات ودليري كردن

[وفي نسخة: «واجب»]

بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها، بل يقال: هي واجبة لا لغيرها، بل لما ليس عينها

كما صدر عن بعض المحدثة المتأخرة — أي كونها واجبة لما ليس إلخ

ولا غيرها، أعني ذات الله تعالى وتقدس، ويكون هذا مراد من قال: واجب الوجود لذاته هو

بيان للموصول في قوله: «لما ليس» — هذا غير ظاهر من ظاهر عباراتهم

الله تعالى وصفاته، يعني أنها واجبة لذات الواجب تعالى وتقدس.

وأما في نفسها فهي ممكنة، ولا استحالة في قدم الممكن إذا كان قائمًا بذات القديم، ....

الصفات — بالذات واجبة بموصوفها — فلا يكون قدمه ناشئا بمقتضى من نفسه

= لم يتعرضوا لتغايره وعدم تغايره.

فالأولى أن يقال في جواب المعتزلة: المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفات؛ لأن تعدد ذوات قديمة ينافي التوحيد. وإنما قال: «فالأولى» ولم يقل: «فالصواب» مع أنه قطعي؛ لأن مآل التقرير السابق راجع إلى هذا، فهذا التقرير أولى لظهوره، وبعبارة أخرى: يعني لما أمكن منع جواب المصنف بقول هذا القائل فالأولى في الجواب من جانب أهل السنة أن يقال: «المستحيل إلخ». وإنما كان هذا الجواب أولى من جواب المصنف؛ لعدم ورود المنع المذكور. وأن لا يجترأ على القول بكون الصفات واجب الوجود لذاتها أي لذات الصفات، هذا دفع للشبهة التي وقعت من قول المعتزلة، وهو: «بل تعدد الواجب لذاته إلخ».

بل يقال: هي أي الصفات واجبة لا لغيرها، بل لما ليس عينها ولا غيرها، أعني ذات الله تعالى وتقدس. واسم «ليس» راجع إلى «ما»، وخبره «عينها»، والضمير في «عينها» و«لا غيرها» راجع إلى «الصفات»، وقوله: «أعني ذات الله» تفسير «ما» في «لما». ويكون هذا أي قوله: «هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها» مراد من قال: الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته، يعني أنها واجبة لذات الواجب تعالى وتقدس.

وأما في نفسها أي الصفات فهي ممكنة؛ لأنها محتاجة في وجودها إلى الذات، ولا استحالة في قدم الممكن إذا كان قائمًا بذات القديم، قوله: «ولا استحالة» كأنه إشارة إلى جواب سؤال مقدر، وهو أن يقال: كما أن جواب المصنف مردود بورود المنع المذكور عليه كذا هذا الجواب مردود بورود هذا المنع عليه، فلا يكون هذا الجواب الذي ذكره هذا القائل أولى من جواب المصنف؛ لاشتراكهما في ورود المنع عليه، غاية ما في الباب أن المنع الوارد على جواب المصنف غير المنع الوارد على جواب هذا القائل. وأجاب الشارح عنه بقوله: «ولا استحالة في قدم الممكن إذا كان قائما بذات القديم وواجبا له غير منفصل عنه»، وأما إذا كان قائما بذات الحادث أو قائما بذات القديم منفصلا عنه فلا يجوز قدم الممكن.

وحاصل هذا المنع أن يقال: إن إمكان هذه الصفات بذواتها ووجوبها بذات الله تعالى ينافي قولهم: كل ممكن حادث؛ لأن تلك الصفات إذا كانت قديمة واجبة بذات الله تعالى كانت قديمة، والقدم ينافي الحدوث. وحاصل هذا الجواب أن يقال: لا نسلم أن قدم تلك الصفات الممكنة ينافي قولهم: كل ممكن حادث إذا لم يكن قائما بذات القديم، أما إذا كان قائما بها كان قديما.

لا يقال: يلزم منه تخصيص القواعد العقلية، وهي أن كل ممكن حادث، وأن علة الحاجة هي الحدوث لثبوت الإمكان والحاجة في الصفات بلا حدوث. لأنا نقول: كلية القاعدة الأولى ممنوعة، فلا يلزم التخصيص؛ فإن سبب الحدوث هو الصدور بالاختيار لا مجرد الإمكان، وقولهم: علة الحاجة هو الحدوث ليس بحق؛ فإن الحدوث مؤخر عن الإيجاب المؤخر عن الحاجة، بل علة الحاجة هو الإمكان؛ فإن استواء طرفي الممكن محوجة في ترجيح أحد طرفيه إلى الفاعل.

[وفي نسخة: «له»]

واجبًا به غير منفصل عنه، فليس كل قديم إلهًا، حتى يلزم من وجود القدماء وجودُ الآلهة، لكن

بل قائما به منضما إليه — فالقدم أعم من الوجوب — وإنما يلزمه عندهم في الذوات القديمة

ينبغي أن يقال: إن الله تعالى قديم بذاته موصوف بصفاته، ولا يطلق القول بالقدماء؛ لئلا يذهب

احتياطا وحزما — وكذا قديم بصفاته [وفي نسخة: «الله تعالى قديم بصفاته»] — بلا ذكر أنها صفات وعنده لا ضير

[وفي نسخة: «منهما»]

الوهم إلى أن كلًّا منها قائم بذاته موصوف بصفات الألوهية.

وقد ورد: «اتقوا مواضع التهم» — فيتوهم منه تعدد الواجب

لا في كل صفة، كما في «شرح المواقف» — بل إلى عينيتها

ولصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة إلى نفي الصفات، والكرامية إلى نفي قدمها،

[وفي نسخة: ذهب»] لكنهم لا ينكرون إلا زيادة العلم والسمع والبصر لا باقي السبع وإنما ينكرها الشيعة كالفلاسفة

والأشاعرة إلى نفي غيريتها وعينيتها.

أي أهل السنة من الأشعرية والماتريدية

[وفي نسخة بعده: «النفي»] — [وفي نسخة: «النقيضين»] — أي مآلا بعد التأمل فيه — بل ذاته — أيّ شيء كان

فإن قيل: هذا في الظاهر رفع للنقيضين، وفي الحقيقة جمع بينهما؛ لأن المفهوم من الشيء إن لم

أي نفيهما — هما العينية والغيرية — [وفي نسخة بعده: «لأن نفي الغيرية صريحا مثلا إثبات العينية ضمنا، وإثباتها ضمنا مع نفي العينية صريحا جمع بين النقيضين، وكذا نفي العينية صريحا جمع بينهما»]

يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيره، وإلا فعينه، ....

بل ذاته

واجبًا له غير منفصل عنه فيكون ذاته موجبا لصفاته وإن كان مختارا في أفعاله. ورد عليه بأن الإيجاب إن كان صفة كمال -كما قاله الحكيم- يلزم إيجاب أفعاله، وإن كان صفة نقص -كما قاله المتكلمون- فكيف يوصف به بالنظر إلى صفاته؟ وإن فصل بأنه كمال في الصفات ونقص في الأفعال فلا بد من دليل. قيل: إن لم يكن موجبا لصفاته لزم العجز والجهل، فالإيجاب في الصفات كمال قطعا، بخلاف الأفعال، فإن الكمال فيها إطلاق التصرف. وفيه بحث؛ لأن هذا وجه إقناعي لا يفيد اليقين لا سيما أن الإيجاب كمال في الجملة.

فليس كل قديم إلهًا حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة، لكن ينبغي أن يقال: الله تعالى قديم بصفاته، ولا يطلق القول بالقدماء يعني لا يقال: الله تعالى قديم بالقدماء، بل يقال: الله تعالى قديم بصفاته؛ لئلا يذهب الوهم إلى أن كلًّا منهما أي من الذات والصفات قائم بذاته موصوف بصفات الألوهية.

ولصعوبة هذا المقام ذهب المعتزلة والفلاسفة إلى نفي الصفات بأن قالوا: إن صفاته عين ذاته، لا زائدة على ذاته، والكرامية إلى نفي قدمها يعني يثبتون الصفات ولكن قالوا: إنها حادثة، والأشاعرة إلى نفي غيريتها وعينيتها.

فإن قيل أي في رد جواب المصنف من طرف المعتزلة: هذا النفي أي قول المصنف: «لا هو ولا غيره» في الظاهر رفع النقيضين أي العينية واللاعينية، والغيرية واللاغيرية، وفي الحقيقة جمع بينهما أي بين النقيضين؛ لأن نفي الغيرية بقوله: «لا غيره» صريحا مثلا إثبات العينية ضمنا؛ لأن نفي أحد النقيضين يستلزم ثبوت الآخر، وإثباتها أي إثبات العينية ضمنا مع نفي العينية صريحا بقوله: «لا هو» جمع بين النقيضين أي العينية واللاعينية. قوله: «لأن نفي الغيرية إلخ» دليل كون الجواب في الحقيقة جمعا بين النقيضين، ولم يتعرض لكونه رفع النقيضين في الظاهر؛ لكونه ظاهرا. وكذا نفي العينية صريحا بقوله: «لا هو» جمع بينهما أي نفي العينية صريحا إثبات الغيرية ضمنا، وإثبات الغيرية ضمنا مع نفي الغيرية صريحا بقوله: «لا غيره» جمع بين النقيضين؛ لأن المفهوم من الشيء إن لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو أي الشيء غيره، فالغيران بهذا التفسير هما الشيئان اللذان لا يكون مفهوماهما واحدا، سواء كانا متساويين كالإنسان والناطق، أو كان بينهما عموم وخصوص مطلقا كالحيوان والإنسان، أو من وجه كالحيوان والأبيض، أو تباين كالإنسان والفرس. وإلا أي إن كان المفهوم من الشيء هو المفهوم من الآخر فعينه، فالعينان هما اللذان يكون مفهوماهما واحدا كالليث والأسد. =

ولا يتصور بينهما واسطة.
أي بين العين والغير

قلنا: قد فسروا الغيريةَ بكون الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر، أي يمكن الانفكاك بينهما. والعينيةَ باتحاد المفهوم بلا تفاوت أصلًا، فلا يكونان نقيضين، بل يتصور بينهما واسطة، بأن يكون الشيء بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الآخر، ولا يوجد بدونه، كالجزء مع الكل، والصفة مع الذات، وبعض الصفات مع البعض؛ فإن ذات الله تعالى وصفاته أزلية، والعدم على الأزلي محال، والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها، وبقاؤها بدونه؛ إذ هو منها، فعدمها عدمه ووجودها وجوده، بخلاف الصفات المحدثة، فإن قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور، فتكون غير الذات، كذا ذكره المشايخ.

أي يفرض — فسره؛ لتوهم أن فرض المحال أيضا جائز — أي فرض عدمه — أي التقدير بمعنى التجويز لا الفرض — أي جنسه، فيتناول المفهومين — أي العين والغير — [وفي نسخة: «تكونان نقيضتين»] — أي تغاير مفهوما أو ذاتا — اللازمة لنفسها — من حيث إنه مركب منه — من صفاته تعالى — أي القديم — أي مع عدمه — إذ هو عين الأجزاء في مرتبة الكثرة — لأجزاء العالم — أي وجوده — يرد عليه الصفة اللازمة — لا مطلقا؛ إذ ممتنع خلوها عنها — المتقدمة

= ولا يتصور بينهما واسطة. قلنا جواب أهل السنة قد فسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود أحدهما أي أحد الموجودين مع عدم الآخر، أي يمكن الانفكاك بينهما أي بين الموجودين. والعينية أي فسروا العينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت أصلًا، فلا تكونان أي العينية والغيرية نقيضتين، بل يتصور بينهما واسطة، بأن يكون الشيء بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الآخر، فلا يكون عينه، ولا يوجد بدونه أي الشيء، فلا يكون غيره، كالجزء مع الكل؛ فإن مفهوم الجزء ليس مفهوم الكل بعينه حتى يكون عينه، ولا يجوز الانفكاك بينهما حتى يكون غيره.

والصفة مع الذات يعني أن ذات الله تعالى موجود قديم وصفاته موجودة قديمة، لا يتصور وجود ذاته دون صفاته، ولا وجود صفاته دون ذاته، ولا نعني بالمغايرة التي ننفيها هنا إلا هذا. وبعض الصفات مع البعض؛ لأن العلم لا يوجد بدون الحياة، وكذا القدرة لا توجد بدونها، فإن ذات الله تعالى وصفاته أزلية، والعدم على الأزلي محال، فلا يقدر ولا يتصور وجود أحدهما بدون الآخر. قوله: «فإن ذات الله تعالى إلخ» دليل على أن الصفات لا توجد بدون الذات. والواحد من العشرة مثال الجزء والكل، يستحيل بقاؤه بدونها أي بقاء الواحد بدون العشرة، وبقاؤها بدونه أي بقاء العشرة بدون الواحد؛ إذ هو منها أي الواحد من العشرة، فعدمها عدمه أي عدم العشرة عدم الواحد، ووجودها وجوده أي وجود العشرة وجود الواحد.

بخلاف الصفات المحدثة أي صفات المخلوقين من القيام والضرب والشتم وغيرها، فإن قيام الذات بدون تلك الصفات المعينة متصور، فتكون غير الذات، كذا ذكره المشايخ. وإنما قيد الصفة بالمعينة ولم يطلقها؛ لأن الصفة الغير المعينة من الصفات المحدثة لا يقدر ولا يتصور وجود الذات بدون الصفة، فلا يكون غير الذات ولا عينها. فإن قلت: ما الفرق بين الغيرية بالمعنى الأول وبين الغيرية بالمعنى الثاني؟ قلت: إن الغيرية بالمعنى الأول أعم من الغيرية بالمعنى الثاني؛ لأنه كلما كان الموجودان بحيث يقدر ويتصور وجود أحدهما بدون الآخر كان مفهوم أحدهما غير مفهوم الآخر، وليس كلما كان مفهوم أحدهما غير مفهوم الآخر كان كل واحد منهما بحيث يقدر ويتصور وجود واحد منهما بدون الآخر، كما في المتساويين كالإنسان والناطق.

وفيه نظر؛ لأنهم إن أرادوا به صحة الانفكاك من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع، والعرض
أي في نفي الغيرية بذلك المعنى [ساقط في نسخة] كما قلتم أيضا باللزوم بامتناع عدم الأزلي في الصفات والذات

مع المحل؛ إذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع؛ لاستحالة عدمه، ولا وجود العرض
أي موضوعه إذ بقاؤه أيضا موقوف على بقائه الخالق [وفي نسخة بعده: «بينهما»]

-كالسواد مثلًا- بدون المحل، وهو ظاهر، مع القطع بالمغايرة اتفاقًا، وإن اكتفوا بجانب
كالثوب أي عدم تصور وجود العرض بدون محله بين الصانع والعالم والعرض ومحله في بيان صحة الانفكاك

واحد لزمت المغايرة بين الجزء والكل، وكذا بين الذات والصفة؛ للقطع بجواز وجود
من الجانبين للموجودين المتغايرين [وفي نسخة: «والصفات»]

الجزء بدون الكل، والذات بدون الصفة. وما ذكر من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر
من حيث ذاته، لا مأخوذا بالجزئية [وفي نسخة: «الصفات»]

الفساد.
إذ يوجد بدونها ظاهرا

[وفي نسخة بعده: «به»]
لا يقال: المراد إمكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ....
من الغيرية بين الشيئين ٢ أي الموجودين المتغايرين

وفيه نظر أي في تفسير الغيرية بهذا المعنى، وهذا النظر من طرف المعتزلة على جواب أهل السنة. لأنهم إن أرادوا أي المشايخ بالغيرية صحة الانفكاك من الجانبين أي كل واحد من الجانبين انتقض تفسير الغيرية بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل؛ إذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع؛ لاستحالة عدمه أي الصانع، ولا وجود العرض -كالسواد مثلًا- بدون المحل، فلا يكون تفسير الغيرية جامعا؛ لخروج بعض أفرادها عنه. وهو ظاهر أي النقض المذكور، مع القطع بالمغايرة بينهما اتفاقًا أي عند المشايخ والمعتزلة.

وإن اكتفوا بجانب واحد أي وإن أرادوا به صحة الانفكاك من جانب واحد لزمت المغايرة بين الجزء والكل، ولم يكن مانعا؛ لأن بين الجزء والكل لم يكن مغايرة، وكذا بين الذات والصفات؛ للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل وإن لم يوجد الكل بدون الجزء، والذات بدون الصفات وإن لم يوجد الصفة بدون الذات. وفيه بحث؛ لأنه لا يخلو إما أن يكون المراد ذات الواجب وصفته، فلا نسلم وجود الذات بدون الصفة؛ لأن الصفة لازمة له، ووجود الملزوم بدون اللازم محال، أو أن يكون المراد الذات والصفات المحدثة، ولا نسلم أنهما ليسا بغيرين، ويمكن أن يجاب عنه بأن المراد ذات الواجب وصفته، ويمكن وجود الذات من حيث هي بدون الصفة وإن لم يمكن من حيث ملزوميته لها.

وما ذكر من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد. هذا جواب ما يقال، وهو أن يقال: سلمنا لزوم المغايرة بين الذات والصفة على تقدير الاكتفاء بجانب واحد، ولكن لا نسلم لزوم ذلك في الكل والجزء؛ فإن الجزء من حيث إنه جزء من الكل لا يوجد بدون الكل كالكل بدون الجزء، فلا يكونان عينين ولا غيرين، فأجاب عنه من طرف المعتزلة بقوله: «وما ذكر من استحالة بقاء الواحد إلخ».

لا يقال: المراد به أي بالتفسير المذكور إمكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر هذا جواب النظر من طرف أهل السنة باختيار الشق الأول، وهو صحة الانفكاك من الجانبين، يعني أن المشايخ لم يريدوا بالتفسير المذكور صحة وجود كل واحد منهما بدون الآخر، ولا صحة وجود أحدهما بدون الآخر، حتى يرد عليهم ما ذكرتم من عدم جامعية التعريف أو عدم مانعيته، بل المراد به معنى ثالث، وهو إمكان تصور كل واحد منهما بدون الآخر، سواء صح وجود كل واحد منهما بدون الآخر أو لا.

ذلك الوجود مع العدم
ولو بالفرض، وإن كان محالا، والعالَم قد يتصور موجودًا، ثم يطلب بالبرهان ثبوت
كان وجوده بدونه　ولو بالذات　أي يعتبر ويلاحظ
الصانع، بخلاف الجزء مع الكل، فإنه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد يمتنع وجود
وبالعكس　الظرف مع الفعل متعلق بقوله: «يمتنع» الآتي　لتوقفها عليه تقوما
الواحد من العشرة بدون العشرة؛ إذ لو وجد لما كان واحدًا من العشرة. والحاصل: أن وصف
أي هذا الواحد الخاص بهذا الاعتبار، لا مطلق الواحد　الواحد المذكور　بل من التسعة مثلا　في هذا التلازم
الإضافة معتبر، وامتناع الانفكاك حينئذ ظاهر.
من كونه من العشرة مثلا　أي حين اعتباره

لأنا نقول: قد صرحوا بعدم المغايرة بين الصفات، بناءً على أنها لا يتصور عدمها؛ لكونها
عن آخرهم　القديمة　علة للتصريح أو للمصرح به
أزلية، مع القطع بأنه يتصور وجود البعض، كالعلم مثلًا، ثم يطلب إثبات البعض الآخر، فعلم
فعلم أن مرادهم عدم الفك الواقعي وعدم التصور في نفس الأمر لا عدم التصور العقلي　كالقدرة
أنهم لم يريدوا هذا المعنى، مع أنه لا يستقيم في العرض مع المحل.
في بيان معنى الغيرين　من الغيرية　أي هذا المراد　لأنه لا يتصور وجوده بدون محله عقلا أيضا

ولو بالفرض أي وجود كل واحد منهما بدون الآخر، وإن كان محالا أي وإن كان المفروض محالا، هذا جواب لقوله: «ولا يتصور وجود العالم»، والعالَم قد يتصور موجودًا، ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع، هذا جواب عن قوله: «والعالم لا يتصور بدون الصانع»، يعني تصور العالم ممكن قبل ثبوت البرهان على وجود الصانع.

بخلاف الجزء مع الكل جواب لقوله: «وما ذكر من استحالة إلخ»، فإنه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد يمتنع وجود الواحد من العشرة بدون العشرة؛ إذ لو وجد لما كان واحدًا من العشرة بل كان واحدا مطلقا. قوله: «بخلاف الجزء مع الكل» جواب عن سؤال مقدر، وهو أنتم قلتم: «ولو بالفرض وإن كان محالا، والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان وجود الصانع»، فيلزم أن يتصور الجزء ثم يطلب بالبرهان على الكل، فأجاب بقوله: «بخلاف الجزء مع الكل».

والحاصل أن وصف الإضافة معتبر يعني أن الواحد من العشرة من حيث إنه واحد من العشرة لا يوجد بدون العشرة، وإضافة الصفة إلى الموصوف كذلك.

ولقائل أن يقول: إذا اعتبر الإضافة بين العالم والصانع باعتبار الخلق يلزم أن يكون العالم عين الصانع. وامتناع الانفكاك حينئذ ظاهر أي امتناع الانفكاك على تقدير الإضافة ظاهر.

لأنا نقول: قد صرحوا أي أهل السنة بعدم المغايرة بين الصفات أي صفات الله تعالى، بناءً على أنها أي الصفات لا يتصور عدمها؛ لكونها أزلية، مع القطع الألف واللام عوض عن المضاف إليه، تقديره: مع قطع المغايرة. قد يناقش فيه بأن المراد إمكان التصور بالكنه، وحصوله ممنوع في صفات البارئ تعالى. بأنه يتصور الباء متعلق بـ«مع القطع»، وجود البعض بدون البعض كالعلم مثلًا، ثم يطلب إثبات البعض الآخر كالحياة، فعلم أنهم لم يريدوا هذا المعنى أي إمكان تصور وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر. حاصل هذا الجواب توسيع الدائرة، وهو أن يقال: لا يخلو من أن يكون مراد المشايخ بالتفسير المذكور للغيرية أحد المعنيين المذكورين، فيلزم ما ذكرنا من عدم الجامعية أو عدم المانعية، وإن كان مرادهم هو المعنى الثالث لزم أن يكون بعض الصفات مغايرا للبعض الآخر، مع أنهم صرحوا بعدم المغايرة بينهما، فلا يكون التعريف مانعًا؛ لدخول ما ليس منها فيه، فلا يكون المذكور جائزًا.

مع أنه أي المعنى المذكور لا يستقيم في العرض مع المحل. يعني والتغاير ثابت بين العرض مع المحل، مع أنه لا يصدق تعريف التغاير، =

من اعتباره

ولو اعتبر وصف الإضافة لزم عدم المغايرة بين كل متضايفين، كالأب والابن، وكالأخوين،

في باب عدم مغايرة أمور غير متلازمة ذاتا — وليسا غير متغايرين — أي بعدم المغايرة

وكالعلة والمعلول، بل بين الغيرين؛ لأن الغيرية من الأسماء الإضافية، ولا قائل بذلك.

أيَّ غيرين كانا — [وفي نسخة:«الغير»] — لأنها تعرض شيئا بالنسبة إلى الآخر

أي ذاته

فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن يكون مرادهم: أنها لا هو بحسب المفهوم، ولا غيره بحسب

أي الصفات

الوجود، كما هو حكم سائر المحمولات بالنسبة إلى موضوعاتها؛ فإنه يشترط الاتحاد بينهما

خارجا وذهنا — ولو عرضيات — أي موضوعات تلك المحمولات، فالإضافة لأدنى ملابسة

بحسب الوجود؛ ليصح الحمل، والتغايرُ بحسب المفهوم؛ ليفيد، كما في قولنا: الإنسان كاتب،

ولو قيدا ولحاظا — فإن المتباينين لا يتصادقان

بخلاف قولنا: الإنسان حجر؛ فإنه لا يصح، وقولنا: الإنسان إنسان؛ فإنه لا يفيد.

لاتحاد المفهومين — لتباين الوجودين

قلنا: لأن هذا إنما يصح في مثل العالِم والقادر بالنسبة إلى الذات، لا في مثل العلم

لحملها عليه — أي الأوصاف المحمولة الاشتقاقية — التوجيه

والقدرة، مع أن الكلام فيه، ولا في الأجزاء الغير المحمولة، كالواحد من العشرة، واليد من زيد.

مما لا يحمل إلا تركيبا أو اشتقاقا

= وهو إمكان تصور وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر؛ لأن تصور العرض مع عدم المحل غير مستقيم.

ولو اعتبر وصف الإضافة إشارة إلى جواب قوله: «والحاصل أن وصف الإضافة معتبر» لزم عدم المغايرة بين كل متضايفين، كالأب والابن، وكالأخوين، وكالعلة والمعلول، بل بين الغيرين؛ لأن الغير من الأسماء الإضافية، ولا قائل بذلك أي بعدم المغايرة.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون مرادهم أنها أي الصفات لا هو بحسب المفهوم؛ لأن مفهوم الذات مغاير بلا شبهة لمفهوم الصفات، ولا غيره بحسب الوجود، هذا السؤال جواب للسؤال الأول، وهو «فإن قيل: هذا النفي في الظاهر رفع النقيضين إلخ» من طرف المصنف في الجواب عن دفع التناقض وارتفاع النقيضين، حاصله أن يقال: لا يلزم من قوله: «وهي لا هو ولا غيره» ارتفاع النقيضين ولا اجتماعهما؛ لأن اتحاد الجهة شرط في التناقض، وههنا ليس كذلك. كما هو حكم سائر المحمولات أي التغاير بحسب المفهوم والاتحاد بحسب الذات، بالنسبة إلى موضوعاتها؛ فإنه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود، رد عليه بالمحمول العدمي -نحو: زيد أعمى- لأن العدمي ليس له هوية خارجية، وبالمحمول العرضي كالكاتب مع زيد؛ لأن الوصف متأخر الوجود عن الموصوف، فلا يتحد معه في الوجود. أجيب عن الثاني بأنه متأخر الوجود عن الموصوف في الذهن ومتحد معه في الخارج. ليصح الحمل؛ لأن المحمول لو كان منافيا للموضوع في الخارج لم يصح حمله عليه.

والتغاير بحسب المفهوم؛ ليفيد، كما في قولنا: الإنسان كاتب، بخلاف قولنا: الإنسان حجر؛ فإنه لا يصح، وقولنا: الإنسان إنسان؛ فإنه لا يفيد. قلنا: لأن هذا أي الاتحاد بحسب الوجود والتغاير بحسب المفهوم إنما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة إلى الذات أي ذات الله تعالى، لا في مثل العلم؛ لأنه غيره بحسب الوجود؛ لأن العلم غير الذات، والقدرة، مع أن الكلام فيه أي في العلم والقدرة، ولا في الأجزاء الغير المحمولة أي لا يصح في الأجزاء الغير المحمولة، كالواحد من العشرة واليد من زيد. فالواحد من العشرة لا عينها ولا غيرها، وكذا اليد ليس عين زيد ولا غيره، مع أنه لا يصدق عليهما «لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود».

وذكر في «التبصرة»: أن كون الواحدِ من العشرة واليدِ من زيد غيرَه مما لم يقل به أحد
ليس الجار خبرا لـ«كون»، وخبره قوله: «غيره» فهو خلاف الإجماع

من المتكلمين سوى جعفر بن حارث، وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة، وعد ذلك من
من أهل السنة والمعتزلة المعتزلي أي كونه غيره من الوحدات [وفي نسخة: «جهالته»]

جهالاته، وهذا لأن العشرة اسم لجميع الأفراد، متناول لكل فرد مع أغياره، فلو كان الواحد
لخلافه للعرف واللغة أي العدد، لا معدوده أي آحادها أي واحد تفريع على التناول

غيرها لصار غير نفسه؛ لأنه من العشرة، وأن تكون العشرة بدونه، وكذا لو كان يد زيد غيره
أي للزم كونه غير نفسه [وفي نسخة: «يكون»] أي توجد بدونه أي كما قلنا في واحد من العشرة

لكان اليد غير نفسها، هذا كلامه، ولا يخفى ما فيه.
من الإيراد

وهي أي صفاته الأزلية:

١- العلم، وهي صفة أزلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها.
بكل ممكن وممتنع تفصيلا وتمييزا

٢- والقدرة، وهي صفة أزلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها.
على كل ممكن خارجي أو ذهني فتأثيرها المنوط بالتعلق حادث، ومبدؤه قديم

٣- والحياة، وهي صفة أزلية توجب صحة العلم.
أشير إليه بقوله تعالى: ﴿ٱلْحَيُّ ٱلْقَيُّومُ﴾ والقدرة والاختيار، لا بمعنى مطلق البقاء

وذكر في «التبصرة»: أن كون الواحد من العشرة واليد من زيد غيره مما لم يقل به أحد من المتكلمين سوى جعفر بن حارث، وقد خالف في ذلك أي كون الواحد غير العشرة جميع المعتزلة، وعد ذلك أي المخالفة من جهالته أي جعفر، وهذا أي بيان الجهالة لأن العشرة اسم لجميع الأفراد متناول لكل فرد مع أغياره كالواحد من التسعة، فلو كان الواحد غيرها أي غير العشرة لصار الواحد غير نفسه؛ لأنه من العشرة؛ لأن نفسه بعض تلك الآحاد، فلو كان غير جميع الآحاد لكان غير نفسه، وأن يكون العشرة بدونه، وكذا لو كان يد زيد غيره أي غير زيد لكان اليد غير نفسها.

هذا كلامه أي كلام «التبصرة»، ولا يخفى ما فيه؛ لأنه لا يلزم من كون الواحد غير العشرة كونه غير نفسه، وكذا لا يلزم من كون اليد غير زيد كونها غير نفسها؛ لأن العشرة لم تطلق على كل فرد من تلك الأفراد إلا على كل الأفراد، وكذا زيد لم يطلق على يده، بل على المجموع، ألا يرى لو حلف بأن قال: والله ليس علي لزيد عشرة، وله عليه درهم واحد: لم يحنث؟ فعلم أن العشرة اسم لجميع الأفراد، لا كل واحد من الأفراد والآحاد، وكذا اليد بالنسبة إلى زيد.

وهي أي صفاته الأزلية: ١- العلم، وهي صفة أزلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها أي عند تعلق الصفة بالمعلومات، ولا يلزم من أخذ المشتق من المعرف في هذه التعريفات دور؛ لأن المعرف المعنى الاصطلاحي والمعرف المعنى اللغوي، أو لا نسلم جريان الاشتقاق بينهما.

٢- والقدرة، وهي صفة أزلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها أي عند تعلق القدره بالمقدورات، أي بالإيجاد والإعدام يحدث لها تعلقات بالحوادث، ومحل التعلق هو ذات الحوادث لا ذات الله تعالى، فلا يلزم كون ذات الله تعالى محل الحوادث، ولا شك أن كلا من التأثير والتعلق متجدد في القدرة، فمثله يمكن في سائر الصفات أيضا.

٣- والحياة، وهي صفة أزلية توجب صحة العلم. اعلم أن الحياة بمعنى القوة التابعة لاعتدال المزاج نقص في البارئ تعالى، يجب =

والقوة، وهي بمعنى القدرة.
فهو تأكيد للقدرة

٤- والسمع، وهي صفة تتعلق بالمسموعات.
أزلية كالأصوات

[وفي نسخة: «فيدرك إدراكا تاما»]

٥- والبصر، وهي صفة تتعلق بالمبصرات، فتدرك بهما إدراكًا تامًّا، لا على سبيل التخيل والتوهم، ولا على طريق تأثر حاسة ووصول هواء.
كالأشكال والأضواء والألوان والحركات — كما عند المشاهدة والمقابلة — في الصور — فإنه علم ناقص؛ لأنه بالحواس — في المعاني — كما في الماديات — لتنزهه عن الحواس

ولا يلزم من قدمهما قدم المسموعات والمبصرات، كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات؛ لأنها صفات قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث.
تنظير لا تمثيل — فيه تعالى — [وفي نسخة: «يحدث»] — أي جميع هذه الصفات — بعد وجود المتعلقات

٦- والإرادة والمشيئة، وهما عبارتان عن صفة في الحي توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الأوقات بالوقوع، ....
وهما مترادفان — أي مفهوماهما معبران عنها — صفة لـ«صفة» — من وجود الشيء وعدمه — أي بوقوع أحدهما فيه

= تنزيهه عنه، وبمعنى صفة توجب صحة العلم غير قطعي الثبوت؛ لجواز أن يكون ذاته منشأ لصحة العلم بلا حاجة إلى صفة حقيقية من الحياة.

والقوة، وهي بمعنى القدرة. أورد إشعارا بأنها تطلق على القدرة. ٤- والسمع، وهي صفة تتعلق بالمسموعات. ٥- والبصر، وهي صفة تتعلق بالمبصرات فيدرك إدراكًا تامًّا فينكشف المسموعات والمبصرات للبارئ تعالى لا على سبيل التخيل والتوهم، ولا على طريق تأثر حاسة في البصر ووصول هواء في السمع.

ولا يلزم من قدمهما أي قدم العلم والقدرة إلخ قدم المسموعات والمبصرات، هذا جواب ما يقال، وهو أن يقال: إذا كان السمع والبصر وكذا العلم والقدرة قديمة يلزم قدم المسموعات والمبصرات والمعلومات والمقدورات، فيلزم قدم العالم، والمطلوب خلافه، فأجاب بقوله: «ولا يلزم»، حاصله أن يقال: إنما يلزم القدم أن لو كانت التعلقات قديمة، وليس كذلك، بل حادثة، والقديم إنما هو مبدأ التعلقات وموصوفاتها، فلا يلزم قدم المسموعات والمبصرات.

كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات؛ لأنها أي العلم والقدرة صفات قديمة يحدث لها تعلقات بالحوادث. قيل: فبحدوثها يحدث انكشاف من جهة السمع والبصر غير حاصل قبله، وإلا لزم قدم المسموع والمبصر؛ لامتناع كون المعدوم مشاهدا بالسمع والبصر. فإن قلت: لا يلزم من امتناع شهوده بحواسنا امتناعه للبصر بلا حاسة، وللبارئ تعالى بلا حاسة. قلت: الشهود الخارجي الحاصل لنا بالحاسة يستحيل حصوله حال عدم المشهود سواء بحاسة أو بلا حاسة، وهذا بديهي، وأما المشهود العقلي فهو عين العلم، لا أمر آخر. ثم إن الشهود أمر إضافي، فلا يلزم من تجدده كون البارئ تعالى محلا للحوادث، ولا يلزم تجهيله؛ لأن ما شوهد كان معلوما له تعالى قبل أن يشاهد، فيصدق قوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (الأنعام: ١٠١).

٦- والإرادة والمشيئة، وهما عبارتان عن صفة في الحي توجب تخصيص أحد المقدورين أي الفعل والترك في أحد الأوقات بالوقوع، =

مع استواء نسبة القدرة إلى الكل، وكون تعلق العلم تابعًا للوقوع.

فهي غيرهما — من الوجود والعدم — فهو غيرهما أيضا — لمقارنتها بالفعل

وفيما ذكر تنبيه على الرد على من زعم: أن المشيئة قديمة، والإرادة حادثة قائمة بذات الله

من حملهما الصفات الأزلية — من بعض المعتزلة وغيرهم — كأنها قصد مطلق غير مقارن للفعل

تعالى، وعلى من زعم: أن معنى إرادة الله تعالى فعلَه أنه ليس بمُكرَه ولا ساهٍ ولا مغلوب، ومعنى إرادته فعلَ غيرِه أنه آمر به، كيف؟ وقد أمر كل مكلف بالإيمان وسائر الواجبات، ولو شاء لوقع.

= مع استواء نسبة القدرة إلى الكل أي إلى جميع المقدورات والأزمان؛ لأن شأن القدرة التأثير، لا الترجيح كما في الإرادة، فعلم منه أن الإرادة غير القدرة. وكون عطف على «مع استواء» تعلق العلم تابعًا للوقوع. فعلم أن الإرادة غير العلم، فلا يكون مقتضيا للوقوع، بل لا بد قبل التعلق من صفة مقتضية للوقوع، يعني ليست الإرادة نفس القدرة؛ لأن نسبة القدرة إلى الضدين على السوية بالضرورة، ولا نفس العلم كما قال الحكماء؛ فإن عندهم الإرادة هو العلم لا غير؛ لأن العلم تابع للوقوع، فلا يكون الوقوع تابعا له، وإلا لزم الدور.

وفيما ذكر أي في قوله: «وله صفات أزلية» ثم تعداده هذه الأوصاف تنبيه على الرد على من زعم أن المشيئة قديمة، أي رد على الكرامية حيث قالوا: المشيئة صفة واحدة أزلية تتناول كل ما شاء الله تعالى، والإرادة حادثة قائمة بذات الله تعالى، أي قال الكرامية: الإرادة حادثة متعددة بتعدد المرادات، رد عليه باستحالة قيام الحادث بذاته تعالى، وبأن صدور الإرادة الحادثة عن البارئ تعالى حينئذ ليس إلا بالإرادة، فيتوقف على إرادة، فيتسلسل، وقيل: إن الإرادة الحادثة يجوز أن يستند إلى المشيئة القديمة، فلا يتسلسل، كإسناد الإرادة الجزئية إلى الإرادة القديمة عند أهل السنة.

وعلى من زعم أي رد على من زعم أن معنى إرادة الله تعالى فعله أي فعل الله تعالى أنه ليس بمكره «أن» مع اسمه وخبره خبر «أن»، ولا ساه ولا مغلوب، وهذا الزاعم من المعتزلة يقال له: أبو القاسم محمد بن البلخي، فإنه يقول: إن الله تعالى لا يوصف بالإرادة على الحقيقة، بل يوصف به مجازا، فإذا قيل: «إرادة الله تعالى كذا» فلا يخلو إما أن يكون فعل نفسه أو فعل غيره، فإن كان فعل نفسه فمعناه أنه فعل وهو غير ساه ولا مكره ولا مضطر، وإن كان فعل غيره، فمعناه أنه أمر به، فحينئذ لا تكون الإرادة صفة حقيقية في ذات الله تعالى.

ومعنى إرادته فعل غيره أنه أي الله تعالى آمر به. قوله: «ومعنى إرادته» عطف على المعنى السابق. كيف؟ الاستفهام للاستبعاد، أي كيف تكون إرادة الله تعالى فعل غيره عبارة عن كونه آمرا به والحال أن الأمر يوجد بدون إرادة الله تعالى؟ ولو كانت عبارة عنه لما وجد بدونها. وقد أمر كل مكلف وهو من جاوز حد البلوغ غير مجنون، مؤمنا كان أو كافرا، ذكرا كان أو أنثى، بالإيمان وسائر الواجبات مثل الصلاة ونحوها. ولو شاء لوقع أي لو شاء الله تعالى الإيمان وسائر الواجبات لوقع، أي ليحصل الإيمان وسائر الواجبات من جميع المكلفين؛ لأنه أمرهم بها؛ لأن الإرادة توجب الوقوع، بخلاف الأمر، وإذا كان كذلك فلا يكون معنى الإرادة كما زعمت المعتزلة، واللازم باطل، أي وقوع الإيمان وسائر الواجبات من كل مكلف، والملزوم مثله، أي المشيئة. وإذا كان بعد «كيف» اسم فهو في محل الرفع، وإن كان فعل فهو في محل النصب على الحالية.

قيل: مشيئة الله تعالى صفة أزلية لا يطلع عليها اللوح ولا القلم ولا الأنبياء ولا الملائكة المقربون، وإرادته صفة أزلية لا يطلع عليها المذكورون، إلا أن المشيئة في حقنا تقتضي الوجود، والإرادة تقتضي الطلب، ولذا إذا قال الرجل لامرأته: «شئت طلاقك» ينوي =

٧- والفَعل والتخليق، عبارتان عن صفة أزلية تسمى بالتكوين، وسيجيء تحقيقه. وعدل [وفي نسخة: «عبارة»] [وفي نسخة: «التكوين»] عن لفظ «الخلق»؛ لشيوع استعماله في المخلوق.

والترزيق، هو تكوين مخصوص، صرَّح به إشارةً إلى أن مثل التخليق والتصوير والترزيق والإحياء والإماتة وغير ذلك مما أسند إلى الله تعالى كل منها راجع إلى صفة حقيقية أزلية قائمة بالذات هي التكوين، لا كما زعم الأشعري من أنها إضافات وصفات للأفعال.

٨- والكلام، وهي صفة أزلية، عبر عنها بالنظم، المسمى بالقرآن، المركب من الحروف، وذلك لأن كل من يأمر وينهى ويخبر يجد في نفسه معنى، ثم يدل عليه بالعبارة أو الكتابة أو الإشارة. وهو غيرُ العلم؛ إذ قد يخبر الإنسان عما لم يعلمه، بل يعلم خلافه، وغيرُ الإرادة؛ لأنه.. [وفي نسخة: «بما لا يعلمه»]

= الطلاق: يقع، ولا يقع في الإرادة وإن نوى؛ لأن الأول يقتضي الوجود، والثاني يقتضي الطلب، والطلب يقتضي وجود المطلوب، ولا يقتضي الوقوع.

٧- والفعل والتخليق، عبارة عن صفة أزلية تسمى التكوين، وسيجيء تحقيقه. وعدل عن لفظ «الخلق» يعني لم يقل: «والخلق» مع أن لفظ «الخلق» أخف؛ لشيوع استعماله أي الخلق في المخلوق. يعني لو قال: والخلق لتوهم أن المخلوق صفة الخالق، وليس كذلك، ولأجل ذلك عدل عنه.

والترزيق هو تكوين مخصوص، صرح به أي صرح المصنف بالترزيق مع أن الفعل يتناول مثل التخليق والترزيق وغيرهما؛ لأن الفعل أعم، والأعم يتناول الأخص، ولم يكتف بالتناول المذكور إشارةً إلى أن مثل التخليق والتصوير والترزيق والإحياء والإماتة وغير ذلك مما أسند إلى الله تعالى كل منها راجع إلى صفة حقيقية أزلية قائمة بالذات أي بذات الله تعالى هي التكوين أي الإيجاد من العدم إلى الوجود، وقوله: «كل منها» خبر «أن». لا كما زعم الأشعري من أنها أي المذكورات إضافات وصفات للأفعال لا صفات للذات، يعني أن صفات الذات قديمة قائمة بذاته تعالى كالعلم والحياة والقدرة والإرادة، وصفات الفعل حادثة غير قائمة بذاته كالتكوين والإحياء والإماتة، والمراد بصفات الذات الذي يلزم النقص من سلبها، وبصفات الفعل الذي لا يلزم النقص من سلبها.

٨- والكلام، وهي صفة أزلية، عبر عنها أي عن صفة بالنظم المسمى بالقرآن، المركب من الحروف، وهذا إذا عبر عنه باللسان العربي فقرآن، وإن عبر بالسرياني فزبور، أو باليوناني فإنجيل، أو بالعبري فتوراة، والمسمى في الكل واحد، وهو الكلام النفسي. وذلك لأن كل من يأمر وينهى ويخبر يجد في نفسه معنى، وذلك المعنى لا يختلف باختلاف العبارات والأوضاع، والكلام النفسي ليس عبارة عن الألفاظ المختلفة، ضرورة اختلافها باختلاف العبارات. ثم يدل أي يشير عليه أي على المعنى بالعبارة أو الكتابة أو الإشارة. وهو غير العلم إشارة إلى جواب سؤال مقدر، وهو أن يقال: إنه لا حاجة إلى إثبات صفة الكلام؛ لأنه عين العلم، فأجاب عنه بقوله: «وهو غير العلم»؛ إذ قد يخبر الإنسان بما لا يعلمه، بل يعلم خلافه. وغير الإرادة أي الكلام غير الإرادة؛ لأنه أي الإنسان =

قد يأمر بما لا يريده، كمن أمر عبده قصدًا إلى إظهار عصيانه وعدم امتثاله لأوامره، ويسمى هذا
[وفي نسخة: «يأمر»]
كلامًا نفسيًّا، على ما أشار إليه الأخطل بقوله:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلًا

وقال عمر رضي الله عنه: إني زَوّرت في نفسي مقالة. وكثيرًا ما تقول لصاحبك: إن في نفسي كلامًا
رواه البخاري وغيره في قصة استخلاف الصديق، كما سنورده في بحث الإمامة
أريد أن أذكره لك.

والدليل على ثبوت صفة الكلام: إجماع الأمة وتواتر النقل عن الأنبياء عليهم السلام أنه تعالى
والموقوف على الشرع هو الكلام المعجز
متكلم، مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام.

= قد يأمر بما لا يريده كمن يأمر عبده قصدًا إلى إظهار عصيانه أي عصيان عبده وعدم امتثاله أي عبده لأوامره، الضمير راجع إلى «من». هذا إنما يدل على ثبوت مغايرة علم الإنسان لكلامه، ولا يتم التقريب بذلك. وإثبات المغايرة بين علم الله تعالى وكلامه كما أمر الله تعالى لأبي لهب بالإيمان مع أنه تعالى لم يرد إيمانه؛ لأنه لو أراد إيمانه يكون مؤمنا؛ لأن إرادته تعالى توجب الوقوع، فلو كان الكلام عين العلم والإرادة لما وجد بدونها، واللازم منتف، وكذا الملزوم، وفيه نظر؛ لأنه لا يلزم من كون صفة الكلام غير العلم والإرادة في المخلوقات كونه غيرها في الخالق.

ويسمى هذا كلامًا نفسيًّا أي المعنى الذي وجد في النفس، وكانت هذه العبارات دالة على المعنى القائم بذاته، وهو كونه آمرا وناهيا ومخبرا، وهو المعنى القائم بذات المتكلم، وهو الذي يريده المتكلم في نفسه ويعبر عنه بهذه العبارات والألفاظ المركبة من الحروف، وهو اختيار الشيخ أبي المنصور الماتريدي، وهو قدوة أهل السنة في باب العقائد، جزاه الله تعالى خيرا. على ما أشار إليه الأخطل وهو من قدماء الشعراء بقوله:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلًا

هذا إنما يفيد إطلاق الكلام على ما في النفس، ولا يدل على مغايرة العلم والإرادة.

وقال عمر رضي الله عنه: إني زورت أي رتبت في نفسي مقالة. وكثيرًا ما نصب على الظرف؛ لأنه من صفة الأحيان، و«ما» لتأكيد معنى الكثرة، والعامل فيه قوله: تقول لصاحبك: إن في نفسي كلامًا أريد أن أذكره لك.

والدليل على ثبوت صفة الكلام إجماع الأمة وتواتر النقل عن الأنبياء عليهم السلام أنه تعالى متكلم؛ فإنهم كانوا يثبتون له الكلام ويقولون: إنه أمر بكذا، ونهى عن كذا، ويخبر بكذا، وكل ذلك من أقسام الكلام. فإن قيل: صدق الرسول موقوف على تصديق الله تعالى إياه، وإنه إخبار عن كونه صادقا، وهو كلام خاص له، وإثبات الكلام به دور. قلنا: لا نسلم أن تصديقه له كلام، بل إظهار المعجزة على وفق دعواه هو الذي يدل على صدقه، ثبت الكلام أو لم يثبت. مع القطع باستحالة التكلم أي التلفظ من غير ثبوت صفة الكلام أي المعنى.

فثبت أن لله تعالى صفاتٍ ثمانيةً، هي:

متفرع على كل ما سبق

١- العلم ٢- والقدرة ٣- والحياة ٤- والسمع

٥- والبصر ٦- والإرادة ٧- والتكوين ٨- والكلام.

ولما كان في الثلاثة الأخيرة زيادة نزاع وخفاء كرر الإشارة إلى إثباتها وقدمها.

أي الإرادة والتكوين والكلام بين الأمة أي إثبات قدمها، فالمضاف محذوف

[وفي نسخة: «بعض»]

وفصل الكلام ببعض التفصيل، فقال:

فيها وقدّم «الكلام» من بينها؛ لمزيد النزاع والبحث فيه، حتى سمي به علم الكلام

وهو أي الله تعالى متكلم بكلام هو صفة له ضرورة امتناع إثبات المشتق للشيء من غير

اتفق عليه المليون، والنزاع: أنه قديم أو حادث، قائم به أو بغيره، صوت أو غيره؟ وإثباته مجمع عليه ومنصوص أيضا

قيام مأخذ الاشتقاق به، وفي هذا رد على المعتزلة، حيث ذهبوا إلى أنه متكلم بكلام هو قائم

بل ثبت إضافة المبدأ إليه أيضا في قوله: ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَـٰمَ ٱللَّهِ﴾ (التوبة: ٦) أي ردهم في قولهم ومتكلم هو قائم به بمعنى إيجاد كلام في غيره

بغيره، ليس صفةً له.......................................

[وفي نسخة: «وليس صفة له تعالى»]

فثبت أي إذا كان كذلك أن لله تعالى صفات ثمانيةً، هي: ١- العلم ٢- والقدرة ٣- والحياة ٤- والسمع ٥- والبصر ٦- والإرادة ٧- والتكوين ٨- والكلام. قيل: الصفات الثمانية هي الحياة والقدرة والعلم والإرادة والسمع والبصر والكلام والبقاء، وقيل: تسع، هي هذه الصفات مع التكوين.

ولما هو ظرف بمعنى «إذا» مستعمل استعمال الشرط، يليه فعل ماض لفظا أو معنى نحو: لما لم يكن. كان في الثلاثة الأخيرة كأنه إشارة إلى جواب سؤال مقدر، وهو أن يقال: إن الإرادة والتكوين والكلام تعلم مما سبق، فما الحاجة إلى ذكرها ثانيا وهو التكرار المتنفر عنه؟ فأجاب عنه بقوله: ولما كان في الثلاثة الأخيرة أي الإرادة والتكوين والكلام. زيادة نزاع وخفاء كرر الإشارة إلى إثباتها أي إثبات الثلاثة الأخيرة وقدمها.

وفصل الكلام بعض التفصيل، فقال أي المصنف: وهو أي الله تعالى متكلم بكلام هو صفة له أي لله تعالى ضرورة امتناع إثبات المشتق وهو لفظ «متكلم» للشيء من غير قيام مأخذ الاشتقاق به وهو لفظ التكلم. وفي هذا أي في قوله: «صفة له» رد على المعتزلة حيث ذهبوا إلى أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره من الملك أو النبي ﷺ أو اللوح المحفوظ أو جبريل عليه السلام. وليس صفة له تعالى يعني قالت المعتزلة: إن كلام الله تعالى مخلوق غير قائم بذاته تعالى؛ لأنه عبارة عن الحروف والألفاظ الدالة على تلك المعاني، وهي حادثة قائمة بغير الله تعالى من ملك أو نبي وغير ذلك، فلا يكون قائما بذاته تعالى، بل بتلك الأجسام المخصوصة، ومعنى كونه متكلما إيجاد هذه الحروف والألفاظ على وجه مخصوص في الأجسام المخصوصة، واستدلوا على ذلك بأن الكلام في الشاهد من جنس الحروف والألفاظ، وكذلك في الغائب، وأيضا إن دلالة الكلام مشتملة على الإخبارات عن المحدثات بين العقلاء وغيرهم كالملائكة والأنبياء والمؤمنين والكافرين والجبل والطير وغير ذلك، وهؤلاء لم يكونوا في الأزل، فلا يكون كلامه أزليا، وإلا لزم الإخبار عن المعدوم، وهو سفه وعبث، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

أزلية ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى.

فيه رد على الكرامية حيث ذهبوا إلى حدوثه [وفي نسخة: «به»]

ليس من جنس الحروف والأصوات ضرورة أنها أعراض حادثة، مشروط حدوث بعضها

فيه رد على الحنابلة حيث ذهبوا إلى أنه قديم لكنه صوت وحروف

بانقضاء البعض؛ لأن امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الأول بديهي. وفي هذا رد على الحنابلة والكرامية القائلين بأن كلامه عرض من جنس الأصوات والحروف، ومع ذلك فهو قديم.

[وفي نسخة بعده: «تعالى»]

للمتكلم

وهو أي الكلام صفة أي معنى قائم بالذات، منافية للسكوت الذي هو ترك التكلم مع القدرة

له تعالى أو مطلقا لفظي أو نفسي في أداء الكلام فهو عدم ملكة الكلام

عليه، والآفة التي هي عدم مطاوعة الآلات، إما بحسب الفطرة كما في الخرس، أو بحسب

كاللسان والمخارج الأصلية أو العارضة بالمرض

ضعفها وعدم بلوغها حد القوة، كما في الطفولية.

في القوة على الكلام

فإن قيل: هذا إنما يصدق على الكلام اللفظي دون الكلام النفسي؛ إذ السكوت والخرس إنما

على ظاهره گنگے

ينافي التلفظ.

كل منهما

أزلية ضرورة امتناع قيام الحوادث به أي بذاته تعالى؛ لأنه لو كانت حادثة لكان التعري عن الكلام في الأزل ثابتا، فتغير عما عليه، وقبول التغير من أمارات الحدوث.

ليس الكلام من جنس الحروف والأصوات، ضرورة أنها أي الحروف والأصوات أعراض حادثة، مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض؛ لأن امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الأول بديهي. يعني أن البارئ تعالى متكلم بكلام أزلي قائم بذاته ليس من جنس الحروف والأصوات. وهذه العبارات تسمى كلام الله تعالى لدلالتها عليه، كما أن الله تعالى يسمى بعبارات مختلفة بالألسنة وفي لسان بألفاظ مختلفة والمسمى واحد، قال الإمام في «الإحياء»: ولا يشبه كلامه كلام غيره كما لا يشبه وجوده وجود غيره.

وفي هذا أي في قوله: «ليس من جنس الحروف» رد على الحنابلة والكرامية القائلين بأن كلامه تعالى عرض من جنس الأصوات والحروف، ومع ذلك فهو قديم أي قديم عند الحنابلة، لا عند الكرامية؛ فإنهم وإن كانوا قائلين بأنه عرض من جنس الحروف والأصوات لكنهم لا يقولون بقدمها، كما صرح الشارح -رحمه الله تعالى- قبيل هذا بقوله: «وله صفات أزلية لا كما زعمت الكرامية من أن له صفات لكنها حادثة».

وهو أي الكلام صفة أي معنى قائم بالذات أي بذات الله تعالى، منافية للسكوت الذي هو ترك التكلم مع القدرة عليه أي على التكلم، والآفة التي هي عدم مطاوعة الآلات أي عدم المطاوعة على إرادة التكلم في نفسه، إما بحسب الفطرة أي الخلقة القابلة لقبول الدين الحق، ومنه الحديث: «كل مولود يولد على فطرة الإسلام» الحديث. كما في الخرس، أو بحسب ضعفها أي الآلات وعدم بلوغها أي الآلات حد القوة، كما في الطفولية.

فإن قيل: هذا أي كون الكلام منافية للسكوت والآفة إنما يصدق على الكلام اللفظي دون الكلام النفسي والحال أن البحث في الكلام النفسي لا في الكلام اللفظي، إذ السكوت والخرس إنما ينافي التلفظ.

[وفي نسخة: «يريد»]
قلنا: المراد السكوت والآفة الباطنيتان، بأن لا يدبر في نفسه التكلم، أو لا يقدر على ذلك،
بهما ههنا [وفي نسخة: «الباطنيان»] فيكون سكوتا فيكون خرسا
فكما أن الكلام لفظي ونفسي فكذا ضده، أعني السكوت والخرس.

منقسم إليهما [وفي نسخة: «آمر ناه مخبر»]
والله تعالى متكلم بها آمر وناه ومخبر، يعني أنه صفة واحدة تتكثر بالنسبة إلى الأمر والنهي
أي بهذه الصفة تذكير الضمير باعتبار أنها كلام [ساقط في نسخة]
والخبر باختلاف التعلقات، كالعلم والقدرة وسائر الصفات؛ فإن كلًّا منها واحدة قديمة،......
[وفي نسخة قبله: «صفة»]

حاصل السؤال أن يقال: إن قوله أولًا: «ليس من جنس الحروف والأصوات» يناقض قوله ثانيًا: «وهو منافية للسكوت والآفة»؛ لأنه يفهم من الأول أن الكلام ليس من جنس الحروف والأصوات، فيكون المراد به الكلام النفسي، وعن الثاني يفهم أن الكلام من جنس الحروف والأصوات، فيكون المراد به الكلام اللفظي، وما هذا إلا تناقض، أو يقال: إن هذا التعريف إنما يصدق على الكلام اللفظي، والمقصود تعريف الكلام النفسي.

قلنا: المراد السكوت والآفة الباطنيان، بأن لا يريد في نفسه التكلم أو لا يقدر على ذلك أي على إرادة التكلم، فكما أن الكلام لفظي ونفسي فكذا ضده أعني السكوت والخرس. فحينئذ يكون تقدير قوله: «هو ترك التكلم مع القدرة عليه» هو ترك إرادة التكلم مع القدرة عليه، وأيضًا يكون تقدير قوله: «هي عدم مطاوعة الآلات» هي عدم القدرة على الإرادة.

واعلم أن الكلام اللفظي مناف للسكوت والآفة اللفظيين كما أن الكلام النفسي مناف للسكوت والآفة النفسيين؛ لأن المتكلم بالكلام الظاهر لا بد أن يتدبر في نفسه أولًا ثم يتكلم بهذا الكلام الظاهري، وذلك التدبر منه كلام باطني، وهو مناف للسكوت الباطني الذي هو عبارة عن عدم ذلك التدبر؛ لأن السكوت اللفظي ضد النطق اللفظي، دون الكلام المعنوي الذي ضده السكوت المعنوي، وكلامنا في الكلام المعنوي دون مدلول الكلام اللفظي.

والفرق بين السكوت والآفة الباطنيين وبين السكوت والآفة الظاهريين وبين السكوت الباطني والسكوت الظاهري وبين الآفة الباطني والآفة الظاهري:

١- أما بين السكوت والآفة الباطنيين فعموم وخصوص مطلق؛ لأنه كلما لم يقدر على التكلم في نفسه لا يريد في نفسه التكلم، وليس كلما لا يريد في نفسه التكلم أن لا يقدر على ذلك في نفسه.

٢- وأما بين السكوت والآفة الظاهريين فهو التباين الكلي.

٣- وأما بين السكوت الباطني والسكوت الظاهري فعموم وخصوص من وجه؛ لأنهما موجودان في ترك التكلم مع القدرة عليه وعدم إرادة التكلم في نفسه، ووجود ترك التكلم مع إرادة التكلم في نفسه، ووجود عدم إرادة التكلم في نفسه مع التكلم.

٤- وكذا الفرق بين الآفة الباطني والآفة الظاهري عموم وخصوص من وجه؛ لوجودهما معًا في الطفل، ووجود الآفة الأولى في المجنون، ووجود الآفة الثانية في الأخرس، وتأمل النسبة بين الباقي.

والله تعالى متكلم بها أي بتلك الصفة آمر ناه مخبر، يعني أنه أي الكلام صفة واحدة تتكثر إلى الأمر والنهي والخبر لا بمعنى أن يكون نوعا واحدا يتكثر إلى الجزئيات الحقيقية أو مركبا يتكثر إلى الأجزاء الخارجية؛ لأنها حينئذ لا تكون هوية واحدة كسائر الصفات، بل المراد به جزئي حقيقي له تعلقات، فباعتبارها يتكثر تكثرا اعتباريا، ككون زيد موجودا وكاتبا إلى غير ذلك. باختلاف التعلقات، أي إن تعلق صفة الكلام بالمأمور به يكون أمرا، وإن تعلق بالمنهي عنه يكون نهيا، وإن تعلق بالمخبر به يكون خبرا، كالعلم والقدرة وسائر الصفات أي الإرادة والتكوين؛ فإن كلًّا منها صفة واحدة قديمة، =

والتكثر والحدوث إنما هو في التعلقات والإضافات؛ لما أن ذلك أليق بكمال التوحيد. ولأنه لا دليل على تكثر كل منها في نفسها.

وهي حادثة على التحقيق - أي كونه واحدا، والتكثر اعتباري - فلا يتكثر القدماء - أي من هذه الصفات - يوجد بعد الفحص - أي بلا اعتبار التعلقات

فإن قيل: هذه أقسام للكلام، لا يعقل وجوده بدونها، فيكون متكثرًا في نفسه. قلنا: ممنوع، بل إنما يصير أحدَ تلك الأقسام عند التعلقات، وذلك فيما لا يزال، وأما في الأزل فلا انقسام أصلًا.

أي أنواع - [قوله: «فيكون...في نفسه» ساقط في نسخة] - الثلاثة - وهو جنس له - [6] لامتناع وجود الجنس بدون تنوعه وتحصله - [وفي نسخة: «إنه ممنوع»] - أي كونها أنواعا لنفسه - الكلام - أي يحصل تحصلا عرضيا - لها بمتعلقاتها - أي في أزمنة لا يزال تتحدد وتنقضي

وذهب بعضهم إلى أنه في الأزل خبر، ومرجع الكل إليه؛ لأن حاصل الأمر إخبار عن .....

فلا يلزم وجوده بدونها وخلوه عن كلها

= والتكثر والحدوث إنما هو في التعلقات والإضافات؛ لما أن ذلك أي كون الصفات واحدة أليق بكمال التوحيد؛ لأن كمال التوحيد إنما يكون بوحدة كل واحدة من الصفات، وفيه بحث؛ لأن هذا دليل ظني؛ لجواز التكثر في الصفات. ولأنه لا دليل على تكثر كل منها في نفسها أي من الكلام والعلم وغيرهما، وهو مدخول أيضا؛ لأن عدم الدليل أو عدم علمه لا يستلزم عدم المدلول، والمسألة مما يطلب فيه اليقين.

فإن قيل: هذه أي الأمر والنهي والخبر أقسام للكلام، لا يعقل وجوده أي الكلام بدونها أي بدون هذه الأقسام. حاصل هذا السؤال هو المعارضة، وهو أن يقال: وإن دل دليلكم على أن صفة الكلام صفة واحدة، والتكثر إلى الأمر والنهي والخبر باختلاف التعلقات، ولكن عندنا ما يدل على خلافه، وهو أن الكلام كلي منحصر في هذه الأقسام، ولا يتصور وجود الكلام بدون هذه الأقسام؛ لأن الكلي إذا انحصر في الأقسام صار انتفاؤها مستلزما انتفاء ذلك الكلي، فقد وجد هذه الأقسام في الأزل، ولا يكون صفة واحدة متكثرة إلى تلك الأقسام باختلاف التعلقات.

قلنا: إنه أي كون الأمر والنهي والخبر أقساما للكلام ممنوع، بل إنما يصير أحد تلك الأقسام عند التعلقات، وذلك أي صيرورة أحد الأقسام فيما لا يزال أي في المستقبل، وأما في الأزل فلا انقسام أصلًا أي لا حقيقة ولا اعتبارا. يعني أن المقسم لا يوجد بدون الأقسام في القسمة الحقيقية كقسمة الإنسان إلى أفراده، وأما في القسمة الاعتبارية كقسمة زيد إلى الضاحك والكاتب فلا، فجاز أن يوجد جنسها بدونها ومعها أيضا. قيل: كون كلام الله تعالى على هذه الصفة غير معقول؛ فإن قوله: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ (البقرة: ٤٣) مع قوله: ﴿وَلَا تَقۡرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓ﴾ (الإسراء: ٣٢) كيف يتحدان في الأزل لفظا أو معنى حتى يتكثر بالاعتبارات؟ وهل هذا إلا كالقول بكون زيد مع عمرو متحدين ثم تكثرا، وبطلانه بديهي، ومثله بعض الفضلاء: رجل اصطلح مع غلامه على أنه إذا قال: «زيد» كان هذا أمرا بالصوم بالنهار وبالفطر بالليل، ونهيا له عن الخروج عن الدار، وإخبارا بدخول الأمير البلد، واستخبارا عن ولادة المرأة، ثم قال هذا الرجل: «زيد» فهم منه هذه الأشياء، فكان أمرا ونهيا وخبرا واستخبارا، ومع ذلك كلام واحد، قيل: هذا معقول في الكلام اللفظي لا النفسي؛ إذ لا يعقل معنى واحد يكون أمرا ونهيا وخبرا.

وذهب بعضهم وهو الإمام الرازي إلى أنه أي الكلام في الأزل خبر، ومرجع الكل أي سائر الأقسام إليه أي الخبر؛ لأن حاصل الأمر إخبار عن =

استحقاقُ الثواب على الفعل، والعقاب على الترك، والنهي على العكس، وحاصل الاستخبار
للمأمور / لا يصدق على الندب / للفعل / لا يصدق على التنزيه / أي الاستفهام

الخبر عن طلب الإعلام، وحاصل النداء الخبر عن طلب الإجابة.
والإقبال

[ساقط في نسخة] [وفي نسخة: «الاتحاد في المفهوم»]
ورد بأنا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة، واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد.
هذا القول / حقيقة / الثلاثة / على ما أولتم / فيما بينها

[وفي نسخة: «ولا منهي»] لعدم ترتب غاية الطلب عليه
فإن قيل: الأمر والنهي بلا مأمور ومنهي سفه وعبث، والإخبار في الأزل بطريق
أي قبل وجوده / لا يصدر عن الحكيم / عن الوقائع الواقعة بعد الأزل

أي بصيغته كما في كلامه تعالى
المضي كذب محض، يجب تنزيه الله تعالى عنه. قلنا: إن لم نجعل كلامه في الأزل أمرًا ونهيًا وخبرًا
لأنه مستقبل بالنسبة إلى الأزل لا ماض

فلا إشكال، ....

= استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك أي تركه موجبا للعقاب، يعني «أقم الصلاة» إن أقمت الصلاة فأنت مثاب، وإن لم تقم الصلاة فأنت معاقب. والنهي على العكس أي حقيقة النهي الإخبار عن كون الامتناع من الفعل موجبا للثواب، والإقدام عليه موجبا للعقاب، وحاصل الاستخبار أي الاستفهام الخبر عن طلب الإعلام، وحاصل النداء الخبر عن طلب الإجابة.

ورد ما ذهب إليه البعض، قيل: لا يخفى أن هذا الرد توجه على مختاره أيضا، وهو أن الكل في الأزل واحد، ودفعه بأنا نعلم اختلاف هذه المعاني أي الأمر والنهي والخبر بالضرورة؛ لأن الخبر هو يحتمل الصدق والكذب دون الأمر والنهي والاستخبار والنداء؛ لكونها إنشاءات. واستلزام البعض لا يوجب الاتحاد في المفهوم؛ لأن مفهوم الأمر طلب الفعل على سبيل الاستعلاء، والخبر باستحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك لازم لهذا المفهوم.

فإن قيل: رد على قوله: «الله تعالى متكلم بها آمر وناه ومخبر». الأمر والنهي بلا مأمور ولا منهي سفه وعبث، معنى السفه: الخفة، ومنه «زمام سفيه» أي خفيف. العبث: هو السعي لا لغرض صحيح.

والإخبار في الأزل بطريق المضي كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه. يعني سمعنا الله تعالى يقول: ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوۡمِهِۦٓ﴾ (نوح: ١)، كيف يستقيم الإخبار في الأزل عن إرسال نوح عليه السلام بلفظ الماضي ونوح عليه السلام وقومه لم يوجد بعد؟ وكذا إخبار الله تعالى عن عصيان آدم عليه السلام بقوله: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ﴾ (طه: ١٢١)، وعن إبراهيم عليه السلام: ﴿رَبِّ ٱجۡعَلۡ هَٰذَا ٱلۡبَلَدَ ءَامِنًا﴾ (إبراهيم: ٣٥)، ونظائر هذا كثيرة. قيل: وجود هذه الأفعال يكون إخبارا عن الماضي، وهذه الأفعال غير ماضية بالنسبة إلى الأزل، فيلزم الكذب، والكذب على الله تعالى محال.

قلنا: إن لم نجعل كلامه في الأزل أمرًا ونهيًا وخبرًا بل صفة حقيقية في الأزل تتكثر إلى الأمر والنهي والخبر باختلاف التعلقات في المستقبل -كما هو مذهب البعض، وهو الحق- فلا إشكال؛ لأن هذا الإشكال مبني على كون كلامه تعالى أمرا ونهيا وخبرا في الأزل، يعني إخبار الله تعالى لا يتنوع إلى الماضي والمستقبل، بل هو قائم بذات الله تعالى في الأزل، وهو إخبار عن إرسال نوح عليه السلام مطلقا، وإنه باق من الأزل إلى الأبد، فقبل الإرسال كانت الصيغة الدالة عليه ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا﴾، وبعد الإرسال ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا﴾، وكذا في عصيان آدم عليه السلام وغيره، وهو نظير علمه تعالى؛ فإنه تعالى عالم بوجود زيد قبل وجوده بأنه سيكون، وعند وجوده عالم بأنه =

وإن جعلناه فالأمر في الأزل لإيجاب تحصيل المأمور به في وقت وجود المأمور وصيرورته أهلًا
إنما وقع على المأمور الواو للتشريك الجمعي، أو بمعنى (مع)
لتحصيله، فيكفي وجود المأمور في علم الآمر، كما إذا قدّر الرجل ابنًا له، فأمره بأن يفعل
[وفي نسخة بعده: «الذلك»] أي فرضه وزعمه أنه سيوجد
كذا بعد الوجود. والإخبار بالنسبة إلى الأزل لا يتصف بشيء من الأزمنة؛ إذ لا ماضي
حتى يلزم الكذب
ولا مستقبل ولا حال بالنسبة إلى الله تعالى؛ لتنزهه عن الزمان، كما أن علمه أزلي لا يتغير بتغير
مع صفاته وأفعاله القديمة أي إحاطته به، بل هو محيط بكل شيء مضيا وإتيانا
الأزمان.

= كائن، وبعد وجوده عالم بأنه قد كان، وتغير هذه الأفعال بالنظر إلى المعلوم، لا بالنظر إلى العالم، وكذا التغير إلى المخبر به، لا في الإخبار. ونظيره من المحسوسات الأسطوانة المنصوبة إذا توجه إليها إنسان كانت قدامه، وإذا حول ظهره كانت خلفه، وإذا حول يمينه كانت عن يمينه، وإذا حول يساره كانت عن يساره، ولا تغير على الأسطوانة، وإنما التغير على الإنسان. وإلى هذا الجواب أشار الشارح رحمه الله بقوله: «والإخبار بالنسبة إلى الأزل لا يتصف بشيء من الأزمنة»، وإذا كان منزها عن الزمان كان خطابه علميا، فيكون مع مخاطب علمي بحسب زمانه وعلمه.

وإن جعلناه أي إن جعلنا كلامه تعالى أمرا ونهيا وخبرا كما كان مذهب البعض الآخر فالأمر في الأزل لإيجاب تحصيل المأمور به كالصلاة والصوم في وقت وجود المأمور أي العبد. قوله: «لإيجاب تحصيل المأمور به إلخ» أي إنما يلزم السفه لو كان أمر الله تعالى ونهيه لأن يجب إتيانه وتركه وقت أمره ونهيه في الأزل، وأما لو كان الأمر والنهي من الله تعالى لإيجاب وقت وجوده -أي وقت تعلق الأمر بالمكلف للامتثال- فهو عين الحكمة التي هي ضد السفه. وصيرورته أي المأمور أهلًا لتحصيله أي لتحصيل المأمور به، فيكفي الأمر لذلك أي للإيجاب المذكور وجود المأمور في علم الآمر، يعني أن الأمر للمعدوم ليجب في الحال لا يجوز، وأما الأمر ليجب وقت وجوده فجائز، أو نقول بعبارة أخرى: المعدوم يجوز أن يكون مأمورا بتقدير الوجود، ألا يرى أن المنزل على النبي عليه السلام كان أمرا ونهيا لمن كان موجودا ولمن يوجد إلى يوم القيامة؟ فكل من وجد وبلغ وعقل وجب الإقدام على المأمور به والانتهاء على المنهي عنه بذلك الأمر والنهي، ولم يكن ذلك ممتنعا، كذا هنا. ويمكن أن يجاب عنه، وهو أن يقال: إن المخبر عنه على قسمين: أحدهما عقلي، والآخر حسي، والمخبر عنه المقارن للأخبار في الأزل هو العقلي لا الحسي؛ لأن الكلام النفسي يقتضي المخبر عنه العقلي، والكلام الحسي يقتضي المخبر عنه الحسي، والحاصل: أن وجود المخبر عنه في علم المخبر كاف للإخبار، ولا يقتضي وجوده في الخارج.

كما إذا قدر الرجل ابنًا له فأمره أي الرجل ابنه بأن يفعل كذا بعد الوجود. والإخبار جواب عن قوله: «والإخبار في الأزل بطريق المضي كذب محض»، بالنسبة إلى الأزل لا يتصف بشيء من الأزمنة؛ إذ لا ماضي وإن كان في صورة الماضي، بل هو إخبار محض حال عن الزمان، ولا مستقبل ولا حال بالنسبة إلى الله تعالى؛ لأن الماضي ما سبق التكلم، والحال ما يقارنه، والاستقبال ما يستقبله، ولما كان تكلمه تعالى أزليا لم يتصور فيه ذلك، بل يتصف به كلامه بالنسبة إلى توجه الخطاب السامع، فإن كان معنى الكلام سابقا على توجه الخطاب له كان ماضيا، وإن كان معه أو بعده فالحال أو الاستقبال. لتنزهه عن الزمان، كما أن علمه أزلي لا يتغير بتغير الأزمان؛ لأن العلم صفة حقيقية لا تتغير بتغير الزمان، بل يتغير تعلقه وإضافته، ولا يلزم من تغير التعلق والإضافة تغير الصفة الحقيقية.

قصد وحام حوله

ولما صرح بأزلية الكلام حاول التنبيه على أن القرآن أيضًا قد يطلق على هذا الكلام النفسي

المصنف رحمه الله — النفسي له تعالى — لعدم قراره في أجزائه — له معنيان حقيقيان — [ساقط في نسخة] هو صفة له

القديم، كما يطلق على النظم المتلو الحادث، فقال: والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق.

عرفا شائعا — ينبغي ترك هذا اللفظ أدبا كما قيل، لكنه للضرورة

وعقب «القرآن» بـ«كلام الله تعالى»؛ لما ذكر المشايخ من أنه يقال: القرآن كلام الله تعالى غير

أي أتى به بعد «القرآن» — من أهل السنة الماتريدية والأشعرية — بالتبادر — الإنسانية أو الملكية

مخلوق، ولا يقال: القرآن غير مخلوق؛ لئلا يسبق إلى الفهم أن المؤلَّف من الأصوات والحروف قديم،

أي غير حادث؛ لأنه صفة معلولة إيجابا، لا مخلوقة اختيارا — الجملة بعد التأويل فاعل لـ«يسبق» — كلمة «ما» مصدرية — المصنف رحمه الله

كما ذهبت إليه الحنابلة جهلًا أو عنادًا. وأقام «غير المخلوق» مقام «غير الحادث» تنبيهًا على اتحادهما،

أي إلى قدمها — بسيطا — أي جهلا مركبا أو جحودا

وقصدًا إلى جري الكلام على وفق الحديث، حيث قال عليه السلام: «القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق، ومن

ولو ضعيفا — [وفي نسخة: «النبي صلى الله عليه وسلم»]

قال: إنه مخلوق فهو كافر بالله العظيم». وتنصيصًا على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين،

لإنكاره صفة لله منصوصا عليها — أي تصريحا ونداء — الأشاعرة والمعتزلة

ولما صرح أي المصنف بأزلية الكلام حاول التنبيه على أن القرآن أيضًا قد يطلق على الكلام النفسي القديم، كما يطلق على النظم المتلو أي الكلام اللفظي الحادث، فقال: والقرآن فعلان بمعنى المفعول، جعل اسما لكلام الله تعالى المنزل على النبي عليه السلام، وفي اللغة من «القرء» وهو الجمع، ويقال: «قرأت الماء في الحوض» أي جمعته فيه، ومنه «القرية» اسم للمدينة؛ لما يجتمع الناس فيها. كلام الله تعالى غير مخلوق. الكلام في اللغة عبارة عما يفيد المستمع، وعند الفقهاء عبارة عن حروف منظومة وأصوات مقطعة، وفي اصطلاح المتكلمين أنه عبارة عما ينافي السكوت والخرس.

وعقب «القرآن» بـ«كلام الله تعالى» يعني قال المصنف: «القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق» ولم يقل: «القرآن غير مخلوق» مع أن هذا أحق من الأول، والخفة مطلوبة عندهم؛ لما ذكر المشايخ تعليل «عقب» من أنه بيان «ما» في «لما» يقال: القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق، ولا يقال: القرآن غير مخلوق؛ لئلا يسبق إلى الفهم أن المؤلف من الأصوات والحروف قديم؛ لأن إطلاق القرآن على هذا المؤلف أكثر من إطلاقه على الكلام النفسي، كما أن إطلاق الكلام على النفسي أشهر من إطلاقه على الكلام المؤلف، كما ذهبت إليه الحنابلة هم أصحاب أحمد بن حنبل. جهلًا لما هو ثابت في نفس الأمر أو عنادًا حيث قالوا: النظم المؤلف من الأصوات والحروف المرتب بعضها على بعض قديم، قيل: لهذا الكلام معنيان، أحدهما: ترتب الأجزاء في الوجود بحيث لا يوجد الجزء الثاني إلا بعد عدم الأول، والقول بقدم شخصه لا يصدر عن الطفل فضلا عن أحمد رحمه الله وهو من المجتهدين.

والثاني: ترتبها الذاتي بمعنى أن كل جزء منه بحيث إذا عكس ترتيبه فسد معناه؛ فإن سورة «الإخلاص» إذا عكس ترتيبه في اللوح المحفوظ أو القلب لم يكن قرآنا، وقدم مثله بالشخص ممكن. أو نقول: إن متعاقب الوجود فينا لقصور الآلة قديم في البارئ تعالى بلا تعاقب، بناء على أن الموجود واحد والوجود مختلف، ونسبة أحمد إلى الجهل والعناد من سوء الظن لقائله.

وأقام أي المصنف «غير المخلوق» مقام «غير الحادث» يعني قال المصنف: «كلام الله تعالى غير مخلوق» ولم يقل: «القرآن كلام الله تعالى غير حادث» مع أنه أشهر من الأول تنبيهًا على اتحادهما، وقصدًا إلى جري الكلام على وفق الحديث، حيث قال النبي عليه السلام: «القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق، ومن قال: هذا من تتمة الحديث إنه مخلوق فهو كافر بالله العظيم». وتنصيصًا على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين أي المعتزلة وأهل السنة،

=

[ساقط في نسخة]

وهو أن القرآن مخلوق أو غير مخلوق، ولهذا تترجم هذه المسألة بـ«مسألة خلق القرآن».

أي تعبر وتعنون   في محل النزاع

وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع إلى إثبات الكلام النفسي ونفيه، وإلا فنحن لا نقول

أي المعتزلة   عندنا   عندهم   أي وإن لم نقل برجوعه إليه، بل إلى القدم والحدوث: فلا نزاع

بقدم الألفاظ والحروف، وهم لا يقولون بحدوث الكلام النفسي.

أي المعتزلة   لو ثبت عندهم

[وفي نسخة بعده: «عليهم الصلاة والسلام»]

ودليلنا ما مر: أنه ثبت بالإجماع وتواتر النقل عن الأنبياء أنه متكلم، ولا معنى له سوى أنه

لعدم القرار والمسبوقية الزمانية   لامتناع قيام الحوادث بذاته

متصف بالكلام، ويمتنع قيام اللفظي الحادث بذاته تعالى، فتعين النفسي القديم.

هو الكلام اللفظي المؤلف من الحروف الغير القارة   أي تعين المراد به أنه الكلام النفسي

وأما استدلالهم بأن القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وسمات الحدوث من

أي المعتزلة   أي أماراته

التأليف والتنظيم والإنزال والتنزيل، وكونه عربيًّا مسموعًا..............

بالترتب الزماني   كالدرر المنظومة   تدريجا وتنجيما   موضوعا مستعملا بعد وضع الواضع بعدية زمانية

= وهو أن القرآن مخلوق أو غير مخلوق، ولهذا أي لكون العبارة المشهورة فيما بين الفريقين: إن القرآن مخلوق أو غير مخلوق، تترجم المسألة بـ«مسألة خلق القرآن» أي تسمى هذه المسألة بمسألة خلق القرآن، ولا يقال: مسألة حدوث القرآن.

واعلم أن العلماء اختلفوا في لفظ القرآن، فقال قوم: خلق الله تعالى صورة اللفظ على اللوح المحفوظ؛ لقوله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ۝ فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ۝﴾ (البروج: ٢١، ٢٢)، وذهب قوم إلى أنه لفظ جبرائيل عليه السلام؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾ (الحاقة: ٤٠)، والمراد به جبرائيل عليه السلام، وزعم آخرون أنه لفظ محمد صلى الله عليه وسلم؛ لقوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ۝ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾ (الشعراء: ١٩٣، ١٩٤)؛ لأن المنزل على القلب إنما هو المعنى، فيكون اللفظ لمحمد صلى الله عليه وسلم.

وتحقيق الخلاف في أن القرآن مخلوق أو غير مخلوق بيننا وبينهم أي المعتزلة يرجع إلى إثبات الكلام النفسي ونفيه، وإلا أي وإن لم يرجع إليه فنحن لا نقول بقدم الألفاظ والحروف، وهم أي المعتزلة لا يقولون بحدوث الكلام النفسي بل بنفيه، ولو أثبتوا الكلام النفسي لا يقولون بأنه حادث.

ودليلنا ما مر أنه ثبت بالإجماع وتواتر النقل عن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أنه متكلم، ولا معنى له أي للمتكلم سوى أنه متصف بالكلام النفسي؛ لأن ثبوت المشتق بشيء يستلزم ثبوت مأخذ الاشتقاق واتصافه إما بالكلام النفسي القديم وإما بالكلام النفسي الحادث، والثاني باطل، فتعين الأول. ويمتنع قيام اللفظي الحادث بذاته تعالى، فتعين النفسي القديم.

وأما استدلالهم أي استدلال المعتزلة بنفي الكلام النفسي بأن القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وسمات أي علامة الحدوث من التأليف بيان «ما» والتنظيم والإنزال والإنزال نقل الشيء من أعلى إلى أسفل، وهو إنما يلحق المعاني بتوسط لحوقه الذوات الحاملة لها، ولعل نزول الكتب الإلهية على الرسل بأن يتلقنه الملك من الله تعالى تلقنا روحانيا، أو يحفظه الملك من اللوح المحفوظ، فينزل به إلى الرسل فيلقيه على الرسل. والتنزيل قيل: الإنزال يستعمل في الدفعي، والتنزيل في التدريجي، وكونه عربيًّا كقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ (يوسف: ٢)، والعربي إنما يكون في ألفاظ، مسموعًا كقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ (التوبة: ٦) والمسموع إنما هو الألفاظ والحروف، =

للعباد عن معارضته مسبوقا عن التحدي — جمع «حنبلي»

فصيحًا معجزًا إلى غير ذلك: فإنما يقوم حجةً على الحنابلة، لا علينا؛ لأنا قائلون بحدوث النظم، وإنما الكلام في المعنى القديم.

خبر لقوله: «وأما استدلالهم إلخ» — أي قاهرة عليهم — لا بإزائنا — على مقتضى قولهم

[ساقط في نسخة] — للتواتر عن الرسل وكونه من الدين ضرورة

والمعتزلة لما لم يمكنهم إنكار كونه تعالى متكلمًا ذهبوا إلى أنه تعالى متكلم بمعنى إيجاد الأصوات والحروف في محالها، أو إيجاد أشكال الكتابة في اللوح المحفوظ وإن لم يقرأ على اختلاف بينهم.

في تحقيق معناه وتنقيح مدلول هذا اللفظ — وهي مخارجها — [وفي نسخة: «محلها»] — من النقوش الكتابية — تلك النقوش

في هذا الترديد — [وفي نسخة: «لصح»]

وأنت خبير بأن المتحرك مَن قامت به الحركة، لا مَن أوجدها، وإلا يصح اتصاف البارئ بالأعراض المخلوقة له تعالى، والله تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا.

أي وإن لم يكن له هذا المعنى للمفهوم الاشتقاقي بل بمعنى موجد المبدأ: لزم كونه تعالى أسود مثلا؛ لأنه خالق السواد — [قوله: «تعالى والله» ساقط في نسخة] — وكلها مخلوقة له، غير أفعال العباد عندهم

في «القاموس»: دفتا المصحف ضمامتاه

ومِن أقوى شُبَهِ المعتزلة: أنكم متفقون على أن القرآن اسم لما نُقل إلينا بين دَفَّتَي المصاحف

عبر بها عن أدلتهم؛ لكونها خطأ عندنا — بالفتح: مقوائے كاتبان كہ دران كاغذ نگاہ دارند

= فصيحًا معجزًا إلى غير ذلك: فإنما يقوم جواب «أما»، أي الاستدلال المذكور حجةً على الحنابلة القائلين بقدم القرآن مع أنه من جنس الحروف والأصوات، لا علينا؛ لأنا قائلون أي كالمعتزلة بحدوث النظم، وإنما الكلام أي البحث في المعنى القديم أي الكلام النفسي.

والمعتزلة لما لم يمكنهم إنكار كونه تعالى متكلمًا ذهبوا إلى أنه متكلم بمعنى إيجاد الأصوات والحروف في محلها، أي محل الأصوات والحروف كجبرائيل عليه السلام أو إيجاد أشكال الكتابة في اللوح المحفوظ واللوح المحفوظ خلقه الله تعالى من درة بيضاء، دفتاه ياقوتة حمراء، قلمه نور، وكتابته نور، وعرضه كما بين السماء والأرض، ينظر فيه كل يوم ثلاث مائة وستين نظرة، يخلق الله تعالى بكل نظرة، ويحيي ويميت ويعز ويذل ويفعل ما يشاء. وإن لم يقرأ أي وإن لم يقرأ الله تعالى من اللوح المحفوظ. على اختلاف بينهم أي المعتزلة أي ذهب بعضهم أنه متكلم بالمعنى الأول، وبعضهم بالمعنى الثاني.

وأنت خبير إشارة إلى رد قول المعتزلة، حاصله أن يقال: لا نسلم ما بين المعتزلة أنه متكلم بمعنى إيجاد الأصوات والحروف في محالها، أو بمعنى إيجاد أشكال الكتابة في اللوح المحفوظ؛ فإن المتكلم هو الذي قام به الكلام، لا الذي أوجده. بأن المتحرك من قامت به الحركة، لا من أوجدها أي الحركة، وإلا أي وإن لم يكن المتحرك من قام به الحركة، لا من أوجدها: لصح اتصاف البارئ بالأعراض المخلوقة له أي للبارئ تعالى، بأن يقال: الله تعالى آكل بمعنى إيجاد الأكل في الغير، أو أسود بمعنى إيجاد السواد في الغير، وبقوله: «المخلوقة له» احترز عن الأعراض الغير المخلوقة لله تعالى عند المعتزلة، كالأفعال القائمة بالعباد. تعالى عن ذلك أي عن الاتصاف المذكور علوًّا كبيرًا. قيل: الاتصاف بالأعراض المخلوقة له تعالى بمعنى إيجادها صحيح، وإنما لم يطلق عليه؛ لإشعاره معنى الاتصاف له بها لغة، فالأولى أن يقال: وإلا لصح إطلاق اسم الأسود عليه تعالى لغة، ولم يصح؛ لأن معناه لغة هو المتصف بالسواد، لا موجده، فحينئذ كان البحث لغويا.

ومن أقوى شبه المعتزلة في نفي الكلام النفسي: أنكم خطاب للمتكلمين متفقون على أن القرآن اسم لما نقل إلينا بين دفتي أي جانبي المصاحف =

[وفي نسخة: «مقروءا»]
تواترًا، وهذا يستلزم كونه مكتوبًا في المصاحف، مقروًّا بالألسُن، مسموعًا بالآذان، وكل
أي هذا النقل له لأنه معنى كونه بين دفتيه العثمانية ألفاظه حروفه وأصواته لعباده

ذلك من سمات الحدوث بالضرورة.
من هذه الصفات لموصوفاتها أي بداهة

[وفي نسخة بعده: «عنه»]
فأشار إلى الجواب بقوله: وهو أي القرآن الذي هو كلام الله تعالى، مكتوب في
المصنف عن هذه الشبهة أي بصورها في خزانة الخيال لنا

مصاحفنا أي بأشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه، محفوظ في قلوبنا أي بألفاظ مخيلة، مقروٌّ
هي الأوراق والصفحات المجموعة أي لا أنه مكتوب فيها بنفسه [وفي نسخة: «بالألفاظ المخيلة»]

[وفي نسخة: «بالحروف»] [وفي نسخة: «بذلك»]
بألسنتنا، بحروفه الملفوظة المسموعة، مسموع بآذاننا بتلك أيضًا، غير حال فيها، أي مع
وهي أيضا دالة عليه، معبر بها عنه الألفاظ بذاته وحقيقته

ذلك ليس حالًّا في المصاحف، ولا في القلوب، ولا في الألسنة، ولا في الآذان، بل هو معنى
أي مع اتصافه بهذه الصفات العرضية بالعرض [وفي نسخة: «والألسنة والآذان»] في نفسه

قديم قائم بذات الله تعالى، يُلفظ ويُسمع بالنظم الدال عليه، ويحفظ بالنظم المخيل، ويكتب
الباء للتوسط في القلوب أي بنظمه

[وفي نسخة بعده: «وصور»]
بنقوش وأشكال موضوعة للحروف الدالة عليه، كما يقال: النار جوهر مضيء محرق، يذكر
من الخطوط أي بإزائها للدلالة عليها [ساقط في نسخة]

باللفظ ويكتب بالقلم، ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتًا وحرفًا.

= تواترًا، وهذا أي الاتفاق المذكور يستلزم كونه أي القرآن مكتوبًا في المصاحف مقروءا بالألسن مسموعًا بالآذان، وكل ذلك أي كونه مكتوبا ومقروءا من سمات الحدوث بالضرورة.

فأشار أي المصنف إلى الجواب عنه أي عن أقوى الشبه بقوله: وهو -أي القرآن الذي هو كلام الله تعالى- مكتوب في مصاحفنا أي بأشكال الكتابة أي بسبب أشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه أي على كلام الله تعالى، محفوظ في قلوبنا أي بالألفاظ المخيلة، مقروء بألسنتنا بالحروف الملفوظة المسموعة، مسموع بآذاننا بذلك أي بالحروف الملفوظة المسموعة أيضًا أي كمقروء بألسنتنا، غير حال فيها أي مع ذلك أي مع كونه مكتوبا في مصاحفنا ليس القرآن حالًّا في المصاحف ولا في القلوب والألسنة والآذان، أي القرآن الأزلي غير حال فيها، بل الحال فيها إنما هو مثله ومشاركه في نفس المعنى فقط، لا عينه.

بل هو معنى قديم قائم بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظم أي النظم اللفظي الحسي الدال عليه أي على معنى قديم، ويحفظ بالنظم المخيل، ويكتب بنقوش وصور وأشكال موضوعة للحروف الدالة عليه، الهاء يعود إلى معنى قديم، كما يقال: النار جوهر محرق، يذكر باللفظ ويكتب بالقلم، ولا يلزم منه أي من كون النار يذكر باللفظ ويكتب بالقلم كون حقيقة النار صوتًا وحرفًا. فالقول بكونه -أي بكون المعنى القديم- مكتوبا ومحفوظا ومسموعا مجازا باعتبار وجوده في الكتابة والعبارة والذهن، وكذا كونه منزلا؛ لأن جبرائيل عليه السلام أدرك كلام الله تعالى عند سدرة المنتهى، ثم نزل وأفهم بلا نقل لذات الكلام، وأما القرآن الحادث فاتصافه بهذه الأوصاف ظاهر، ولو قيل: القرآن لم يكتب في المصاحف، ولم يقرأ بالألسن، ولم ينزل إلى النبي ﷺ: لم يصح في الحادث، ويصح في القديم، لكنه سوء أدب.

حاصل جواب المصنف على المعتزلة أن يقال: إن هذا الاتفاق المذكور بين العلماء على كون القرآن مكتوبا ومقروءا ومسموعا =

وتحقيقه: أن للشيء وجودًا في الأعيان، ووجودًا في الأذهان، ووجودًا في العبارة، ووجودًا في
كالنار — أي في الخارج — أي النفس وقواها — أي في اللفظ

الكتابة، فالكتابة تدل على العبارة، وهي على ما في الأذهان، وهو على ما في الأعيان. فحيث يوصف
هو وجود نقوشه — أي العبارة تدل على المفاهيم الذهنية — [وفي نسخة بعده: «به»] — أي في مقام يوصف

القرآن بما هو من لوازم القديم -كما في قولنا: القرآن غير مخلوق- فالمراد حقيقته الموجودة في
أي بصفات هي من لوازمه إلخ — في ذلك المقام — هو الكلام النفسي

الخارج. وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به الألفاظ
كالمنزل والمقروء والمنقول

المنطوقة المسموعة، كما في قولنا: قرأت نصف القرآن، أو المخيلة، كما في قولنا: حفظت القرآن،
باللسان — بالآذان — هي صورها الخيالية — عن ظهر القلب
[قوله: «يراد به» ساقط في نسخة]

أو يراد به الأشكال المنقوشة، كما في قولنا: يحرم للمحدث مس القرآن.
إذا وصف بلوازم النقوش — في الأوراق — والمس لا يتعلق إلا بما هو جسم أو ما هو حال فيه

ولما كان دليل الأحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم: عرفه أئمة الأصول بالمكتوب
في مبادئ كتبهم
أي للنظم من حيث إنه دال على المعنى، لا لمجموعهما؛ لأنه اعتباري لا وحدة له إلا اختراعا، ولذا فسره به

في المصاحف المنقول بالتواتر، وجعلوه اسمًا للنظم والمعنى جميعًا، ....
صفة لقوله: «المكتوب»، لا لـ«المصاحف» — فالنظم ملحوظ بالذات والمعنى بالعرض

= لا يدل على نفي الكلام النفسي وكون القرآن حادثا؛ لأنهم قائلون على أن الكلام النفسي مكتوب ومقروء ومسموع مجازا بواسطة الألفاظ وأشكال الكتابة.

وتحقيقه أي تحقيق الجواب المذكور أن للشيء وجودًا في الأعيان أي الخارج في نفس الأمر، ووجودًا في الأذهان، ووجودًا في العبارة، ووجودًا في الكتابة، فالكتابة تدل على العبارة، وهي أي العبارة على ما في الأذهان، وهو أي الأذهان على ما في الأعيان. اعلم أن الكتابة تدل على العبارة دلالة وضعية، والعبارة أيضا على ما في الأذهان دلالة وضعية، وما في الذهن يدل على ما في الخارج دلالة ذاتية، فيكون الكتابة دالة دون مدلول، وما في الخارج مدلولا دون دال، والعبارة وما في الذهن دالا ومدلولا معا.

فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كما في قولنا: القرآن غير مخلوق فالمراد به حقيقته الموجودة في الخارج أي الكلام النفسي، وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات كالإنزال والتنزيل وكونه معجزا وغير ذلك يراد به الألفاظ المنطوقة المسموعة، كما في قولنا: قرأت نصف القرآن أي الألفاظ المنطوقة المسموعة، هذا مثال وجود الشيء في العبارة. أو المخيلة معطوف على «الألفاظ»، كما في قولنا: حفظت القرآن هذا مثال وجود الشيء في الأذهان. أو الأشكال المنقوشة، كما في قولنا: يحرم للمحدث مس القرآن هذا مثال وجوده في الكتابة، ووجود الشيء في الأعيان حقيقة، ووجوده في الأذهان وفي العبارة والكتابة مجاز، وتعلق المس للقرآن لازم من لوازم المخلوقات؛ لأن تعلق المس حادث، والمتعلق محل الحوادث، ومحل الحوادث حادث، وهكذا في القراءة والحفظ.

ولما كان دليل الأحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم هذا جواب عن سؤال مقدر، وهو أن يقال: لو كان القرآن مقولا بالاشتراك على الكلام النفسي والكلام اللفظي لما عرفه أئمة الأصول بما يدل على الكلام اللفظي، واللازم باطل، وكذا الملزوم، فأجاب عنه بقوله: «ولما كان إلخ».

عرفه أئمة الأصول بالمكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر، وجعلوه أي جعل الأئمة القرآن اسمًا للنظم والمعنى جميعًا أي =

أي للنظم من حيث الدلالة على المعنى، لا لمجرد المعنى.
ولا لمجرد اللفظ بلا لحاظ المعنى

وأما الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى فذهب الأشعري إلى أنه يجوز أن يسمع،
قال به أهل السنة — الإمام أبو الحسن شيخ السنة — بالأذن

ومنعه الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائيني، وهو اختيار الشيخ أبي منصور الماتريدي، فمعنى قوله [وفي نسخة بدله: «ﷺ»]
أي استحاله — تلميذ أبي حنيفة بواسطة

تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَـٰمَ ٱللَّهِ﴾ (التوبة: ٦): يسمع ما يدل عليه، كما يقال: سمعت علم فلان، فموسى عليه السلام
عند الماتريدي — من الصوت والحرف — أي سمعت أنه عالم، أي سمعت ألفاظا دالة عليه

سمع صوتًا دالًّا على كلام الله تعالى، لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملَك خص باسم الكليم.
في شاطئ الوادي الأيمن — سمعه هذا له — كما هو شأن التكلم في حق سائر الأنبياء

فإن قيل: لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجازًا في النظم المؤلَّف يصح نفيه [وفي نسخة: «لصح»]
عندكم — هو النفسي — المقروء الحاضر المحسوس

عنه، بأن يقال: ليس النظم المنزَّل المعجِز المفصَّل إلى السور والآيات: كلام الله تعالى، والإجماع
شرعا — لأن التجوز يجوز للنفي حقيقة — أي المنحل إليها والمركب منها أيضا

على خلافه.
أي خلاف النفي

= مدلول اللفظ، دون المعنى القائم بذات الله تعالى، أي للنظم من حيث الدلالة على المعنى، لا لمجرد المعنى من غير اعتبار اللفظ، ولا لمجرد اللفظ من غير اعتبار المعنى. قوله: «لا لمجرد المعنى» نفي لما روي عن أبي حنيفة أنه اعتبر مجرد المعنى في حق جواز الصلاة خاصة.

وأما الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى، فذهب الأشعري إلى أنه يجوز أن يسمع، استدل على ذلك بقوله: ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَـٰمَ ٱللَّهِ﴾ (التوبة: ٦)، وسماع موسى عليه السلام كلام الله تعالى، لكن سماع غير الصوت والحروف لا يكون إلا بخرق العادة. ومنعه الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائيني، وهو اختيار الشيخ أبي منصور رحمه الله، فمعنى قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَـٰمَ ٱللَّهِ﴾ يسمع ما يدل عليه أي على كلام الله تعالى، قوله: «يسمع» خبر قوله: «فمعنى». كما يقال: سمعت علم فلان، وحقيقة العلم لا تسمع، بل معناه: سمعت خبرا دالا على علمه، وكما يقال: انظر إلى قدرة الله تعالى أي ما يدل على قدرة الله تعالى، فموسى عليه السلام سمع صوتًا دالًّا على كلام الله تعالى أي سمع صوتا خلقه الله تعالى في كل جانب موسى عليه السلام.

لكن لما كان هذا جواب عن سؤال مقدر، وهو أن يقال: إن غير موسى عليه السلام من الأنبياء عليهم السلام يسمع صوتا دالا على كلام الله تعالى، فلم خصه بكونه كليما؟ أجاب بقوله: لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك خص باسم الكليم. وأما غيره من الأنبياء عليهم السلام فلا يكلمهم الله تعالى إلا بواسطة الكتاب والملك.

فإن قيل: لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجازًا أي مجازا مرسلا، تسمية الدال باسم المدلول، في النظم المؤلف لصح نفيه عنه أي نفي النظم المؤلف عن كلام الله تعالى، بأن يقال: ليس النظم المنزل المعجز المفصل إلى السور والآيات كلام الله تعالى، والإجماع على خلافه. قوله: «والإجماع على خلافه» إشارة إلى بطلان اللازم، وكذا الملزوم، وهو كونه مجازا في النظم المؤلف، ونافيه كافر اتفاقا، إلا قوله: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَـٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ في أوائل السور، فإن نافيه لا يكفر؛ لقوة الشبهة في قرآنيته، وكذا من زاد كلمة في القرآن فقال: إنها منه: كفر. وفي «الكشاف» عن أنس أنه قرأ: «وأصوب قيلا»، فقيل له: إنما هو ﴿وَأَقْوَمُ قِيلًا﴾ (المزمل: ٦)، =

وأيضًا المعجِز المتحدَّى به هو كلام الله تعالى حقيقة، مع القطع بأن ذلك إنما يتصور في النظم
أي الإعجاز والتحدي
المؤلَّف المفصَّل إلى السور؛ إذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة.
دليل على الحصر الإضافي — إذ لا يمكن لأحد أن يأتي بمثلها من نفسه

قلنا: التحقيق أن كلام الله تعالى اسم مشترك بَين الكلام النفسي القديم -ومعنى
لفظا أو معنى
الإضافة كونه صفةً له تعالى- وبَين اللفظي الحادث المؤلَّف من السور والآيات -ومعنى
له إليه تعالى في أنه كلامه — [وفي نسخة: «لله»] — المخلوق له المنزل منه إلى الرسل
الإضافة أنه مخلوق الله تعالى، ليس من تأليفات المخلوقين- فلا يصح النفي أصلًا، ولا يكون
لهذه الألفاظ إليه مع أنها لا تقوم به
[ساقط في نسخة]
الإعجاز والتحدي إلا في كلام الله تعالى حقيقة.
وهو النظم — لكونه موضوعا له أيضا

= فقال: «وأصوب» «وأقوم» واحد، فعلم منه أن إبدال كلمة بكلمة يجوز إذا أدَّت معناها.

فإن قيل: على أي شيء يرد هذا السؤال مما سبق؟ قلت: لعله يرد على قول المصنف: «وهو صفة أزلية ليس من جنس الحروف والأصوات»؛ لأنه يفهم منه أن كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجاز في اللفظ الحادث، أو لعله يرد على قول الشارح: «وأما الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى»؛ لأنه يفهم منه أيضا أن الكلام حقيقة في المعنى القديم مجاز في اللفظ الحادث، أو لعله على قول الشارح أيضا: «فمعنى قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَسۡمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ (التوبة: ٦) حتى يسمع ما يدل على كلام الله تعالى»؛ لأنه يفهم منه أن الكلام حقيقة في المعنى القديم مجاز في اللفظ الحادث، أو لعله ابتداء كلام، فلا يرد على شيء مما سبق من الأشياء.

وأيضًا إشارة إلى دليل عقلي المعجز المتحدَّى به التحدي طلب المعارضة لإظهار عجز المخاطب، كما في قوله تعالى: ﴿فَأۡتُواْ بِسُورَةٖ مِّن مِّثۡلِهِۦ﴾ (البقرة: ٢٣) هو كلام الله تعالى حقيقة، مع القطع بأن ذلك أي إظهار التحدي إنما يتصور في النظم المؤلَّف المفصَّل إلى السور؛ إذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة؛ لأنه لا يطلع على الصفة القديمة إلا المؤيد من عند الله تعالى، والمعارضة لا تكون إلا بعد الاطلاع، والكفار بعيد عن ذلك، فلو لم يكن النظم المؤلف كلاما حقيقة لم يكن الإعجاز والتحدي في كلام الله تعالى، والحال أن الإعجاز والتحدي لا يكون إلا في كلام الله تعالى.

قلنا: التحقيق وإنما قال: «التحقيق»، ولم يقل: «إن كلام الله تعالى إلخ» إشارة إلى أنه عند البعض حقيقة في المعنى ومجاز في اللفظ، فرد هذا المذهب بقوله: «التحقيق إلخ». أن كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم -ومعنى الإضافة أي إضافة الكلام إلى الله تعالى كونه أي الكلام صفةً لله تعالى- وبين اللفظي الحادث المؤلَّف من السور والآيات- ومعنى الإضافة في قوله: «كلام الله تعالى» أنه مخلوق الله تعالى ليس من تأليفات المخلوقين- فعلى هذا يكون القول بكون الألفاظ لفظ جبرائيل عليه السلام أو لفظ محمد ﷺ ليس على ما ينبغي، بل نظمه وتأليفه بمحض خلق الله تعالى، فلذا صار معجزا لا يكون للبشر معارضته. فلا يصح النفي أصلًا أي لما كان كلام الله تعالى حقيقة في الكلام النفسي والكلام اللفظي لا يصح نفيه عنه أصلا؛ لأن الحقيقة لا يجوز نفيه من الموضوع له، فلا يقال: الحيوان المفترس ليس بأسد وغيره. ولا يكون الإعجاز جواب لقوله: «وأيضا المعجز إلخ» والتحدي إلا في كلام الله تعالى؛ لأن النظم المؤلف يصدق عليه كلام الله تعالى بالاشتراك.

وما وقع في عبارة بعض المشايخ من أنه مجاز فليس معناه: أنه غير موضوع للنظم المؤلَّف،
دفع لما يتوهم أنه مخالف لعباراتهم — أي إطلاقه على النظم المؤلف مجاز

بل إن الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم بالنفس، وتسمية اللفظ به ووضعه لذلك
[وفي نسخة بعده: «معناه»] — أي بالذات المدركة

إنما هو باعتبار دلالته على المعنى، فلا نزاع لهم في الوضع والتسمية.
في الشرع والعرف — بل كلامهم في التحقيق الواقعي

وذهب بعض المحققين إلى أن «المعنى» في قول مشايخنا: «كلام الله تعالى معنى قديم» ليس
القاضي العضد صاحب «المواقف» — الأشعرية

في مقابلة اللفظ، حتى يراد به مدلول اللفظ ومفهومه، بل في مقابلة العين، والمراد به ما لا يقوم
أي المفهوم منه أو المقصود من مفهومه — أي الجوهر القائم بذاته، لا بمعنى الموجود الخارجي

بذاته، كسائر الصفات. ومرادهم: أن القرآن اسم اللفظ والمعنى، شامل لهما، ....
أي بمعنى العرض أو الحال والصفة — بكونه معنى قديما قائما بذاته [وفي نسخة: «للفظ»] أي كل منهما قائم به

وما وقع في عبارة بعض المشايخ من أنه مجاز كأنه إشارة إلى جواب سؤال مقدر، وهو أن يقال: لم قلتم: إنه اسم مشترك بين الكلام النفسي والكلام اللفظي وحقيقة فيهما مع أن بعض المشايخ من أهل السنة والحق صرح بأن كلام الله تعالى مجاز في الكلام اللفظي؟ فأجاب عنه بقوله: «وما وقع في عبارة بعض المشايخ إلخ».

حاصله أن يقال: إن المجاز مقول بالاشتراك اللفظي على معنيين، الأول: هو اللفظ المستعمل في المعنى الغير الموضوع له، كالأسد في الرجل الشجاع. والثاني: هو الذي وضع لمعنى بواسطة شيء آخر، والمراد بالمجاز في عبارة بعض المشايخ هو المعنى الثاني دون المعنى الأول، فالسائل لم يفرق بين المعنيين، فاشتبه أحدهما على الآخر، فسأله، وإن فرق بينهما لم يصدر عنه هذا السؤال.

فليس معناه أنه غير موضوع للنظم المؤلف، بل معناه أن الكلام في التحقيق وبالذات أى بلا واسطة اسم للمعنى القائم بالنفس أي بذات الله تعالى، وتسمية اللفظ به أي بالكلام ووضعه أي وضع الكلام لذلك أي للنظم المؤلف إنما هو باعتبار دلالته على المعنى، فلا نزاع لهم أي للمشايخ في الوضع والتسمية؛ لأن التسمية باعتبار معنى مجازي يكون حقيقة أيضا كما يكون باعتبار معنى حقيقي.

وذهب بعض المحققين وهو مولانا عضد الملة والدين إلى أن «المعنى» أي لفظ «المعنى» في قول مشايخنا: «كلام الله تعالى معنى قديم» ليس معنى في مقابلة اللفظ، حتى يراد به أي بالمعنى مدلول اللفظ ومفهومه، بل في مقابلة العين أي الذات والجوهر، والمراد به أي بالمعنى القديم ما لا يقوم بذاته، فحينئذ يشتمل على اللفظ والمعنى؛ لأن كلا منهما ليس قائما بذاته، كسائر الصفات. ومرادهم أي مراد مشايخنا من قولهم: «كلام الله تعالى معنى قديم»: أن القرآن اسم للفظ والمعنى؛ لأن المراد من المعنى ما يقابل العين، فيعم اللفظ، فيكون اللفظ قديما في ذات الله تعالى حادثا في الإنسان، شامل لهما أي اللفظ والمعنى، خبر بعد خبر، أو صفة للاسم، أي الاسم الذي هو شامل لهما، وتحقيق هذا المعنى أن يقال: إن المعنى مقول بالاشتراك اللفظي على معنيين، الأول: هو ما يقابل اللفظ، ويقال: «هذا معنى» أي ليس بلفظ، وهو ما يستفاد ويراد من اللفظ سواء كان عينا أو عرضا.

والمعنى الثاني: ما يقابل العين، ويقال: «هذا معنى» أي ليس بعين سواء كان ما يستفاد من اللفظ أو كان لفظا، فيكون النسبة بين المعنيين عموم وخصوص من وجه، فمراد المشايخ بالمعنى في قولهم: «كلام الله تعالى هو معنى قديم قائم بذات الله تعالى» هو المعنى الثاني متناول للمعنى المقابل للفظ والمعنى، كلاهما معنيان قديمان قائمان بذات الله تعالى وصفتان له.

[وفي نسخة: «اللفظ»]
وهو قديم، لا كما زعمت الحنابلة من قدم النظم المؤلف المرتب الأجزاء؛ فإنه بديهي الاستحالة؛
مع أن الاعتراف بالتأليف والترتب يوجب الحدوث [وفي نسخة: «بمعنى»]
للقطع بأنه لا يمكن التلفظ بالسين من "بسم الله" إلا بعد التلفظ بالباء، بل المعنى أن اللفظ
أي للجزم لا معا في آن واحد؛ لأنه زماني تدريجي [وفي نسخة: «بمرتب»]
القائم بالنفس ليس مرتب الأجزاء في نفسه، كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتب الأجزاء
أي مجموع فيها بأجزائه معها
وتقدم البعض على البعض، والترتب إنما يحصل في التلفظ والقراءة؛ لعدم مساعدة الآلة، وهذا
اللسانية [وفي نسخة: «المقروء»]
معنى قولهم: «المقروُّ قديم، والقراءة حادثة».
هو الألفاظ لاقتضاء التلفظ له

وأما القائم بذات الله تعالى فلا ترتب فيه، حتى أن مَن سمع كلامه تعالى سمعه غير مرتب الأجزاء؛ لعدم احتياجه إلى الآلة. هذا حاصل كلامه، وهو جيد لمن يتعقل لفظًا قائمًا بالنفس غير
أي مستقيم صحيح في حقه
مؤلَّف من الحروف المنطوقة أو المخيَّلة المشروط وجود بعضها بعدم البعض، ولا من الأشكال
بنحو هذا التأليف بالترتيب [وفي نسخة: «المشروطة»]
المرتبة الدالة عليه.

وهو أي القرآن الذي اسم للفظ والمعنى قديم، لا أي ليس قديما كما زعمت الحنابلة من قدم اللفظ المؤلف المرتب الأجزاء أي الموجود بعضها بعد بعض، بل بمعنى أن اللفظ القائم بذات الله تعالى ليس بمرتب الأجزاء، حتى يلزم من الترتيب الحدوث. فإنه بديهي الاستحالة؛ للقطع بأنه لا يمكن التلفظ بالسين من «بسم الله» إلا بعد التلفظ بالباء، بل بمعنى إضراب عن «لا كما زعمت الحنابلة» أن اللفظ القائم بالنفس أي بذات الله تعالى ليس بمرتب الأجزاء أي ليس وجوده مشروطا بعدم البعض في نفسه أي في ذاته، فإذا لم يكن مرتب الأجزاء لم يكن حادثا، كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتب الأجزاء وتقدم البعض على البعض، والترتب إنما يحصل في التلفظ والقراءة؛ لعدم مساعدة أي موافقة الآلة. وهذا أي كون اللفظ قائما بنفس الحافظ من غير ترتب الأجزاء وكون الترتب إنما يحصل في اللفظ معنى قولهم: «المقروء قديم، والقراءة حادثة». يعني أنهم لم يريدوا بالمقروء معنى مقابلا للفظ كما زعم البعض، بل أرادوا به نفس اللفظ، فاللفظ القائم بذات الله تعالى مقروء وكلام نفسي قديم كمعناه، واللفظ القائم بألسنتنا مقروء حادث.

وأما القائم أي اللفظ بذات الله تعالى فلا ترتب فيه أي في القائم بذات الله تعالى، حتى أن من سمع كلامه تعالى سمعه أي كلامه غير مرتب الأجزاء؛ لعدم احتياجه إلى الآلة.

هذا أي المذكور حاصل كلامه أي بعض المحققين، وهو أي حاصل كلامه جيد لمن يتعقل لفظًا قائمًا حال من «لفظا» بالنفس، غير مؤلَّف من الحروف المنطوقة، أو المخيَّلة المشروطة وجود بعضها أي الحروف بعدم البعض، هذا يشعر بأن كلام الله تعالى لفظ غير مركب من الحروف والألفاظ، لكن مراده نفي اشتراط وجود بعض الحروف بعدم البعض؛ لأن تركبه منها مسلم عند الأشعري، ولا من الأشكال أي غير مؤلف من الإشكال المرتبة الدالة عليه أي على اللفظ القائم بالنفس.

ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ إلا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة في

الجزئية محفوظة [وفي نسخة: «كان»]

خياله، بحيث إذا التفت إليها كانت كلامًا مؤلفا من ألفاظ متخيلة أو نقوش مترتبة، وإذا تلفظ كانت

تلك الألفاظ والنقوش ذهنيا لا عينيا [وفي نسخة: «مرتبة»] بالأخذ من الخيال

لكونه من مقولة الصوت

كلامًا مسموعًا.

أي صالحا مسموعيته وإن لم يسمع

والتكوين

وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفَعل والخلق والتخليق والإيجاد والإحداث والاختراع ونحو ذلك، ويفسر بإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود.

هو تفسير لفظي له، أو تعريف اسمي

صفة لله تعالى؛ لإطباق العقل والنقل على أنه خالق للعالم، مكوِّن له، وامتناع إطلاق الاسم

أي حقيقية لا إضافية محضة أي لاتفاقهما موجد له زاده لإثبات كونه صفة قائمة به زائدة على ذاته

المشتق على الشيء من غير أن يكون مأخذ الاشتقاق وصفًا له قائمًا به، أزلية ....

كالتكوين لأن قيام المبدأ مناط حمل المشتق

ونحن الواو للحال، هذا طعن الشارح لذلك البعض مولانا عضد الملة والدين، لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ إلا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة في خياله أي في خيال الحافظ بحيث إذا التفت إليها أي إلى صور الحروف كان أي الكلام القائم بنفس الحافظ كلامًا مؤلفًا من ألفاظ متخيلة أو نقوش مرتبة، وإذا تلفظ كان أي الكلام القائم بنفس الحافظ كلامًا مسموعًا، أي لا نتعقل لفظا مسموعا قائما بالنفس، بل ما نتعقله هو المعاني والحروف المخيلة، بحيث إذا ذكرت كان مسموعا، قيل: قيام اللفظ المسموع بالنفس معقول؛ لعموم قدرة الحق، بل واقع؛ فإن السالك إذا ارتقى إلى مرتبة ذكر القلب يسمع من قلبه الذكر ولسانه ساكت، لكنه يسمع مرتب الأجزاء أيضا، فالحق أن اللفظ المسموع غير قار كالحركة، فلا يتصور قدمه إلا بتجدد الأمثال.

والتكوين وهو المعنى الذي يعبر عنه أي عن التكوين بالفَعل والخلق والتخليق والإيجاد والإحداث والاختراع ونحو ذلك، ويفسر بإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود. أثبته الحنفية صفة حقيقية مغايرة للقدرة والإرادة، وفسروه بإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود، وعبروا عنه بالخلق والتخليق ونحوهما، والظاهر من هذه العبارات كونه صفة إضافية لا يتخلف عنه الكون، لكنهم أرادوا بها مبدأ الإخراج، وفرقوا بينه وبين القدرة بأن أثره الوجود بالفعل، وأثر القدرة صحة الوجود.

يرد عليه أن الوجود بالفعل يحصل من تعلق القدرة مع الإرادة بلا حاجة إلى صفة أخرى. قال الإمام الرازي: إن كان تأثير التكوين على سبيل الجواز لم يميز عن القدرة، وإن كان على سبيل الوجوب يكون الواجب موجبا لا مختارا، والقول بأن الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار راجع إلى القسم الأول.

صفة لله تعالى؛ لإطباق أي اتفاق العقل والنقل من الأنبياء ﷺ على أنه خالق للعالم، قال الله تعالى: ﴿خَلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ (الأنعام: ١٠٢)، مكوِّن له أي للعالم، وامتناع إطلاق أي حمل الاسم المشتق أي الخالق والمكون على الشيء من غير أن يكون مأخذ الاشتقاق أي الخلق والتكوين وصفًا له قائمًا به أي بالشيء.

أزلية أي التكوين أزلي والمكوَّن حادث، وتكوينه باق أبدا، فيتعلق وجود كل موجود تكوينه الأزلي في وقت وجوده، ونظير هذا رجل =

[وفي نسخة: «الوجوه»] بالذات فلو كان حادثا لزم ذلك [ساقط في نسخة]

بوجوه، **الأول**: أنه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى؛ لما مر.

[وفي نسخة: «والثاني»] كما في قوله تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ الآية (الرعد: ١٦)

الثاني: أنه وصف ذاته في كلامه الأزلي بأنه الخالق، فلو لم يكن في الأزل خالقًا لزم

في كلامه، وهو محال على تقدير إرادة اتصافه فيما لا يزال كما هو مقتضى حدوث التكوين

الكذب أو العدول إلى المجاز -واللازم باطل- أي الخالق فيما يستقبل أو القادر على الخلق من

على تقدير إرادة اتصافه بالفعل؛ إذ هو غير متصف به حينئذ في الأزل

غير تعذر الحقيقة، على أنه لو جاز إطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق لجاز إطلاق كل

علاوة وإرادة على التأويل الأخير كما هو ظاهر كلام الأشعرية

كالأبيض والأسود [ساقط في نسخة]

ما يقدر هو عليه من الأعراض عليه.

لوجود مناط صحة الإطلاق، وهو القدرة

[وفي نسخة: «والثالث»]

الثالث: أنه لو كان حادثًا فإما بتكوين آخر، فيلزم التسلسل، وهو محال، ويلزم منه استحالة

لاستلزامه المحال التكوين فله محدث يحدثه بإحداث وتكوين آخر في التكوينات لعدم وجود تكوين يحصل به الكل

تكون العالم مع أنه مشاهَد. وإما بدونه، ....

أي وجوده، وأما تكونه من غيره فمعلوم من إمكانه، لا مشاهد

= قال لامرأته في شعبان: إذا جاء رمضان فأنت طالق، صار الرجل في الحال مطلقا، ولم تصر المرأة مطلقة في الحال، بل تعلق طلاقها برمضان؛ لأن المطلق ما طلقها في شعبان ليقع في شعبان، بل أراد ظهور فعله في رمضان.

لوجوه، الأول أي الوجه الأول من تلك الوجوه الدالة على أزلية التكوين أنه يمتنع قيام الحوادث بذاته أي بذات الله تعالى؛ لما مر.

والثاني: أنه أي البارئ تعالى وصف ومدح ذاته في كلامه الأزلي بأنه الخالق، فلو لم يكن في الأزل خالقًا لزم الكذب والتمدح بما ليس فيه، أجيب بأن الإخبار في الأزل لا يقتضي ثبوته فيه، كقوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا﴾ (البقرة: ٢٩)، بل إخبار الله تعالى بحسب حال المخاطب، ولو كان الوصف ثابتا حال توجه الخطاب صح الوصف والتمدح به، ولو كان ثابتا قبله أو بعده صح إخباره بصيغة الماضي والمستقبل، أو العدول إلى المجاز إن لم يجر الخالق على حقيقته، واللازم باطل أي الكذب والعدول إلى المجاز باطل، أما بطلان الكذب فلأن الله تعالى صادق محض لا يحوم حوله شائبة الكذب فضلا عن الكذب، وأما بطلان العدول إليه فلأن العدول إنما يكون إذا تعذر الحقيقة، وههنا لم يتعذر الحقيقة، وكذا الملزوم، وهو أن لا يكون ذات الله تعالى خالقا في الأزل. أي الخالق فيما يستقبل أو القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة، «من» متعلق بـ«إلى المجاز» أي لزوم العدول إلى المجاز من غير تعذر الحقيقة، وههنا لم يتعذر الحقيقة. على أنه أي مع أنه لو جاز إطلاق الخالق عليه أي على الله تعالى بمعنى القادر على الخلق لجاز إطلاق كل ما يقدر هو الله تعالى عليه الهاء راجع إلى «ما» من الأعراض بيان «ما»، أي أطلق كل مشتق يقدر على مأخذ الاشتقاق، كالأسود بمعنى القادر على السواد، والأحمر بمعنى القادر على الحمرة وغير ذلك مما لم يقل به أحد. يرد عليه أن الجواز العقلي مسلم، والشرعي ممنوع؛ لتوقفه على الإذن. واللازم باطل، وهو جواز إطلاق ما يقدر هو عليه من الأعراض، وكذا الملزوم، وهو جواز إطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق.

والثالث: أنه أي التكوين لو كان حادثًا فإما بتكوين آخر، فيلزم التسلسل، وهو محال، والقول بأن تكوين التكوين عينه باطل؛ لأن كون التأثير عين الأثر الحاصل منه باطل، بل حقيقة ترجع إلى سلب تكوين التكوين، ويلزم منه أي من حدوث التكوين استحالة تكون العالم؛ لأن تكون العالم مستلزم للتسلسل المحال، والمستلزم للمحال محال، مع أنه أي تكون العالم مشاهد. وإما بدونه أي بدون =

فيستغني الحادث عن المحدِث والإحداث، وفيه تعطيل الصانع.
لأن الحاجة صارت مستلزمة للمحال أي في استغنائه عن خلقه وصنعه

الرابع: أنه لو حدث لَحَدث إما في ذاته، فيصير محلًّا للحوادث. أو في غيره -كما ذهب إليه
[وفي نسخة: «والرابع»] بعد العدم لكونه صفة، لا عينا وجوهرا أي غير ذاته تعالى

أبو الهذيل، من أن تكوين كل جسم قائم به- فيكون كل جسم خالقًا ومكوِّنًا لنفسه، ولا خفاء
المعتزلي وإيجاده بمعنى أثره لقيام خلقه وتكوينه بنفسه، وقيام المبدأ مستلزم لحمل المشتق

في استحالته.

ومبنى هذه الأدلة على أن التكوين صفة حقيقية، كالعلم والقدرة، والمحققون من المتكلمين
أي أكثرها سوى الثاني، أو جميعها الانتزاعية المأخوذة من المصدر من حيث هو مصدر ومبدأ لشيء

على أنه من الإضافات والاعتبارات العقلية، مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شيء ومعه
أي التكوين المحضة تنظير للإضافي المحض لا تمثيل فالقبلية إضافة محضة بلا مبدأ متقرر

وبعده، ومذكورًا بألسنتنا، ومعبودًا ومميتًا ومحييًا ونحو ذلك.
أي بالفعل، وإلا فهو مستحق له أزلا وأبدا

والحاصل في الأزل هو مبدأ التخليق والترزيق والإماتة والإحياء وغير ذلك، ....
من التكوينات الخاصة هو قدرته تعالى عندهم من حيث تضمنها لصلوح التأثير كالهداية والإضلال والإرسال وأمثالها

= تكوين آخر، فيستغني الحادث أي التكوين الأول عن المحدث والإحداث، وفيه تعطيل الصانع؛ لأنه إذا جاز حدوث حادث بدون التكوين جاز أيضا حدوث جميع الحوادث، وفيه تعطيل الصانع، وهو محال؛ لأن الله تعالى قال: ﴿كُلَّ يَوۡمٍ هُوَ فِي شَأۡنٖ﴾ (الرحمن: ٢٩).

والرابع: أنه أي التكوين لو حدث لحدث إما في ذاته أي في ذات الله تعالى على ما ذهب إليه الكرامية، فيصير الله تعالى محلًّا للحوادث. أو في غيره أي في غير ذات الله تعالى، كما ذهب إليه أبو الهذيل من المعتزلة، من أن تكوين بيان «ما» في «كما» كل جسم قائم به أي بالجسم، فيكون كل جسم خالقًا ومكونًا لنفسه؛ لأن المكون من قام به التكوين، على أن هذا الكلام لا يصح في الأعراض؛ لما أن قيام الشيء بالعرض محال، ولأن التكوين لو كان هو المكون أو قائما به لكان وجود المكون بنفسه، واستغنى في وجوده عن غيره، فيكون قديما به، والخصم إنما امتنع عن القول بقدم التكوين تحرزا عن القول بقدم المكونات، فقد وقع فيما تحرز عنه مع ركوب هذا المحال، وهو قيام الشيء بالعرض، ولا خفاء في استحالته.

ومبنى هذه الأدلة على أن التكوين صفة حقيقية، أي لا يكون بالقياس إلى الغير، كالعلم والقدرة، أي مبنى هذه الوجوه الدالة على أن التكوين صفة أزلية حقيقية قائمة بذات الله تعالى، كما ذهب إليه البعض من العلماء، وأما إذا كان التكوين عبارة عن الإضافات والاعتبارات -كما ذهب إليه المحققون من العلماء- فلا نسلم هذه الأدلة؛ لأنه حينئذ لا وجود له في الخارج، بل هو اعتبار عقلي، فلا يحتاج إلى هذه الأدلة المذكورة، وعلى تقدير وجوده غير قائم بذات الله تعالى، فلا يكون صفة له، والمحققون من المتكلمين على أنه أي التكوين من الإضافات والاعتبارات العقلية، معنى الاعتبار النظر في الأمور ليعرف به شيء آخر من جنسها، وهذا ميل إلى مذهب الأشعري؛ لأنه هو القائل بكون التكوين صفة إضافية حادثة.

مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شيء ومعه وبعده؛ لأن القبلية والمعية والبعدية بالنسبة إلى شيء آخر، ومذكورًا أي كون الصانع مذكورا بألسنتنا، ومعبودًا بالنسبة إلى عبادتنا، ومميتًا ومحييًا ونحو ذلك مثل كونه موجدا.

والحاصل في الأزل هو مبدأ أي علة التخليق والترزيق والإماتة والإحياء وغير ذلك، يعني أن الحاصل في الأزل مبدأ هذه الأشياء =

ولا دليل على كونه صفة أخرى سوى القدرة والإرادة؛ فإن القدرة وإن كانت نسبتها إلى وجود

في أبواب التكوين ... إلى القدرة

المكوَّن وعدمه على السواء، لكن مع انضمام الإرادة يتخصص أحد الجانبين.

من الوجود أو العدم ... بل بتجدده؛ لأن الحادث قسم الموجود ... هم الأشعرية

ولما استدل القائلون بحدوث التكوين، بأنه لا يتصور بدون المكوَّن، كالضرب بدون

بالفتح ... [وفي نسخة بعده: «التكوين»] ... لكون وجوده مستلزما لوجودها ... بناء على أن العالم حادث

المضروب، فلو كان قديمًا لزم قدم المكوَّنات، وهو محال: أشار إلى الجواب بقوله:

بل أزليا، سواء كان موجودا أو اعتباريا ... المصنف رحمه الله

وهو أي التكوين تكوينه للعالم ولكل جزء من أجزائه لا في الأزل، بل لوقت وجوده على

بعد وجوده ... فهو الموجود بتعلق التكوين لا بنفسه ... بنفسه

حسب علمه وإرادته، فالتكوين باقٍ أزلًا وأبدًا، والمكوَّن حادث بحدوث التعلق، كما في العلم

بأنه يوجد في وقت فلاني ... وإن لم يوجد الحادث، أو لم يبق بعد وجوده

والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم متعلقاتها؛ لكون تعلقاتها

حادثة.

وأنفسها قديمة ... في جواب ذلك الاستدلال على حدوثه

وهذا تحقيق ما يقال: ....

أي هذا التقرير من الجواب

= مثل القدرة، وأما هذه الأشياء فقائم فيما يستقبل؛ فإن القدرة باعتبار تعلقه إلى المخلوقات يسمى تخليقا، وباعتبار تعلقه إلى المرزوقات يسمى ترزيقا، وباعتبار تعلقه بالحياة يسمى إحياء، وباعتبار تعلقه بالموت يسمى إماتة وغير ذلك من الإضافات والاعتبارات.

ولا دليل على كونه صفة أخرى سوى القدرة والإرادة أي على كون ذلك المبدأ صفة مستقلة سوى القدرة إلى آخره؛ فإن القدرة هذا جواب عن سؤال مقدر، وهو أن يقال: فلم لم يكن القدرة مبدأ للتخليق والحال أن نسبتها إلى وجود الممكن وعدمه على السواء؟ فأجاب بقوله: «فإن القدرة» وإن كانت نسبتها إلى وجود المكون وعدمه على السواء لكن مع انضمام الإرادة يتخصص أحد الجانبين أي العدم والوجود.

ولما استدل القائلون بحدوث التكوين بأنه لا يتصور بدون المكون؛ لأن التكوين نسبة بين المكون والمكون، والنسبة لا تتحقق بدون المنتسبين، كالضرب بدون المضروب، فلو كان التكوين قديمًا لزم قدم المكونات، وهو محال: أشار جواب «لما» إلى الجواب بقوله: وهو -أي التكوين- تكوينه أي تخليق الواجب للعالم ولكل جزء من أجزائه أي أجزاء العالم كالنفوس والعقول والهيولى والصورة وغير ذلك لا في الأزل، بل لوقت وجوده أي العالم، يعني لا نسلم أنه يلزم من قدم التكوين قدم المكونات، وإنما يلزم ذلك لو لم يكن تعلق التكوين للمكونات حادثا، وليس كذلك، كما مر في العلم والقدرة. على حسب علمه وإرادته أي مقتضى علمه في الأزل؛ فإنه يوجد في وقته، فالتكوين باقٍ أزلًا وأبدًا، والمكوَّن حادث بحدوث التعلق كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة التي لا يلزم من قدمها أي الصفات قدم متعلقاتها؛ لكون تعلقاتها أي تعلق الصفات حادثة. فتعلق وجود كل موجود وقت وجوده بتكوينه الأزلي، كمن جرح إنسانا يوم السبت، فسرى حتى مات المجروح يوم الجمعة: كان الجارح قاتلا من يوم السبت وإن ظهر أثره يوم الجمعة، فكذا هذا.

وهذا أي جواب المصنف تحقيق ما يقال وقائل هذا القول صاحب الأصول الصابوني، وقد ذكره صاحب «البداية».

[وفي نسخة: «واستغناء تحقق»]

إن وجود العالم إن لم يتعلق بذات الله تعالى أو صفة من صفاته لزم تعطيل الصانع واستغناء

عن خلقه وإيجاده إياه

بالكسر

الحوادث عن الموجِد، وهو محال. وإن تعلق فإما أن يستلزم ذلك قدم ما يتعلق وجوده به، فيلزم

لعدم كونه منوطا في حدوثه بشيء منهما — وجوده بالحاجة إلى إحداهما — أي تعلقه به — من ذاته أو صفة من صفاته — يكون مستلزما له

قدم العالم، وهو باطل. أو لا، فليكن التكوين أيضًا قديمًا مع حدوث المكوَّن المتعلق به. وما يقال

بالاستلزام — لعدم كون التعلق للعالم به مستلزما لقدمه — أي بكونه منوطا به — ذلك المكون به أي بالتكوين

من أن القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه؛ إذ القديم ما لا يتعلق

أي عدم التأخر والتأخر ذاتا — [وفي نسخة بعده: «وجوده»]

وجوده بالغير، والحادث ما يتعلق به: ففيه نظر؛ لأن هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما

لأن المتعلِّق مؤخر عن المتعلق به، والقديم لا يستند إلى شيء — خبر لقوله: «وما يقال»

تقول به الفلاسفة.

[وفي نسخة: «يقول»] من الحدوث والقدم الذاتيين، كما في الواجب والعقول عندهم

لم يكن قبلها له وجود قبلية صريحة

وأما عند المتكلمين فالحادث ما لوجوده بداية، أي يكون مسبوقًا بالعدم، والقديم

النفاة لقدم العالم — كما في صفاته تعالى الحقيقية، الأزلية، الممكنة، الزائدة على ذاته، عند المتكلمين

بخلافه، ومجرد تعلق وجوده بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى؛ لجواز أن يكون محتاجًا إلى الغير،

أي ما لا بداية لوجوده — بمجرد ملاحظة التجويز العقلي، وإلا فمذهب الفلاسفة باطل عندنا

إن وجود العالم إن لم يتعلق بذات الله تعالى أو صفة من صفاته لزم تعطيل الصانع واستغناء تحقق الحوادث عن الموجد، وهو محال. وإن تعلق أي إن تعلق وجود العالم بذاته تعالى أو صفة من صفاته فإما أن يستلزم ذلك التعلق قدم ما يتعلق وجوده به، والهاء في «وجوده» راجع إلى «ما»، وهو عبارة عن العالم، والضمير في «به» عائد إلى ذات الله تعالى، فيلزم قدم العالم، وهو باطل؛ لأنه ثبت بالبرهان أن العالم بجميع أجزائه حادث.

اعلم أن أهل السنة لا يرون تعلق وجود الأشياء بهذا الأمر -وهو «كن»- بل وجودها متعلق بخلق الله تعالى وإيجاده وتكوينه، وهو صفته الأزلية، وهذا الكلام عبارة عن سرعة حصول المخلوق بإيجاده وكمال قدرته على ذلك.

أو لا، أي يستلزم التعلق المذكور قدم ما يتعلق به، فحينئذ ثبت حدوث العالم، فليكن التكوين أيضًا أي كذات الله تعالى وصفته قديمًا مع حدوث المكون المتعلق به أي بالتكوين، فيكون القسمان الأولان باطلين، فتعين القسم الثالث، فيكون هذا الدليل من قبيل السبر والتقسيم. وما يقال هذا إشارة إلى جواب شبهتهم في حدوث التكوين، وهو أن يقال: إن التكوين لو كان أزليا لتعلق وجود المكون به في الأزل، وهو يقتضي قدم المكوَّن، من أن القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه أي المكون، فكيف يلزم قدم العالم؛ إذ القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير، والحادث ما يتعلق وجوده به أي بالغير، ففيه نظر. قوله: «ما يقال» مبتدأ، «ففيه نظر» خبره.

لأن هذا أي المذكور من تفسير معنى القديم والحادث بالذات على ما يقول به الفلاسفة. حاصل هذا النظر أن يقال: إن اللازم من هذا القول الحدوث الذاتي وهو ليس بمراد، بل المراد هو الحدوث الزماني الذي يكون مسبوقا بالعدم، وهو غير لازم.

وأما عند المتكلمين فالحادث أي الحادث الزماني ما لوجوده بداية، أي يكون مسبوقًا بالعدم، والقديم بخلافه أي ما لا يكون لوجوده بداية، كالبارئ تعالى. ومجرد تعلق وجوده أي وجود المكون بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى أي بالمعنى الذي يقوله المتكلمون، والحال أن المراد بالحدوث في العالم الحدوث بهذا المعنى، لجواز أن يكون محتاجًا إلى الغير،

صادرًا عنه دائمًا بدوامه، كما ذهب إليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات، كالهيولى مثلًا.

الخاصة والعقول والأفلاك

[وفي نسخة: «بينا»]

نعم إذا أثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختيار دون الإيجاب بدليل لا يتوقف على

توجيه لذلك القول مع كل جزء منه الواجب الوجود من دون قدرة على عدم إيجاده الجملة صفة «دليل»

حدوث العالم: كان القول بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولًا بحدوثه.

حدوثا واقعيا، لا ذاتيا فقط الذي قاله في حدوث التكوين مع ملاحظة قوله: «الوقت وجوده»

ومن ههنا يقال: إن التنصيص على كل جزء من أجزاء العالم إشارة إلى الرد على من زعم

أي من جهة مطلق التعلق لا يستلزم الحدوث، وإلا لغا قوله: «لكل جزء»؛ فإنه يثبت لمطلق التعلق

قدم بعض الأجزاء، كالهيولى، وإلا فهم إنما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم،

من العالم

لا بمعنى عدم تكونه بالغير.

أي قبله عند عدمه السابق

والحاصل أنا لا نسلم أنه لا يتصور التكوين بدون وجود المكوَّن، وأن وزانه ....

أي وجوده أي حاله عند الموازنة

= صادرًا عنه أي عن الغير، دائمًا بدوامه أي دوام الغير، ولم يسبق له عدم أصلا، كما ذهب إليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه الهاء عائد إلى «ما» من الممكنات كالهيولى مثلًا.

نعم يجاب به عن الاستفهام في إثبات المستفهم عنه، ونونها وعينها مفتوحتان، وبكسر العين، ويجوز كسرهما جميعا على الإتباع. هذا جواب قول القائل: ألم يكن القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قولا بحدوثه الزماني أصلا على تفسير المتكلمين القديم والحادث؟ فأجاب بقوله: «نعم إلخ»، يعني أن القول بتعلق وجود المكون بالتكوين هو القول بحدوثه الزماني إذا كان العالم صادرا بالاختيار، إذا بينا صدور العالم عن الصانع بالاختيار كما ذهب إليه أهل الحق، دون الإيجاب كما ذهب إليه أهل الفلاسفة، والفاعل بالاختيار هو الذي إن شاء فعل، وإن شاء ترك، والفاعل بالإيجاب هو الذي كان صدور الفعل عنه واجبا ولم يكن مسبوقا بالقصد والاختيار، كالإحراق من النار، والإشراق من الشمس، بدليل لا يتوقف على حدوث العالم، الباء متعلق بـ«بينا»، ومن أدلة حدوث العالم كونه أثر المختار، فحينئذ لا يصح الاستدلال بحدوثه على الاختيار، ولأن حدوث العالم عندهم يتوقف على كون الصانع فاعلا مختارا، فهذا لو توقف على الدليل الذي يتوقف على حدوث العالم لزم الدور المضمر. كان القول جواب «إذا» بتعلق وجوده أي وجود المكون بتكوين الله تعالى قولًا بحدوثه؛ لأن ما يصدر بالاختيار فهو حادث؛ لأن الممكن إذا كان محتاجا إلى موجد مختار يلزم أن يكون حادثا زمانيا مسبوقا بالعدم؛ لأنه لا يكون موجودا حالة قصد الموجد إيجاده، وإلا لزم تحصيل الحاصل، فيكون عند القصد معدوما، بخلاف ما إذا كان الموجود لا بالقصد والاختيار.

ومن ههنا أي من أجل كون الصانع فاعلا بالاختيار واستلزام كون مصنوعه حادثا حدوثا زمانيا، وقيل: إن من مجرد تعلقه بالغير لا يستلزم الحدوث بالمعنى الذي قصده المتكلمون. يقال: إن التنصيص أي التصريح على كل جزء من أجزاء العالم إشارة إلى الرد على من زعم قدم بعض الأجزاء، كالهيولى، وإلا أي وإن لم يكن المراد بالحادث هذا المعنى لما كان ردًّا، فهم أي الفلاسفة إنما يقولون بقدمها أي قدم الهيولى بمعنى عدم المسبوقية بالعدم، لا بمعنى عدم تكونه بالغير لا بمعنى أنه لا يحتاج إلى الغير.

والحاصل أي حاصل الجواب المذكور -وهو تكوينه للعالم- أنا لا نسلم أنه لا يتصور التكوين بدون وجود المكون، وأن وزانه معطوف =

[وفي نسخة: المتضايفين]

معه وزانُ الضرب مع المضروب؛ فإن الضرب صفة إضافية لا يتصور بدون المضافَيْن، أعني

سند لعدم التسليم — مستلزما وجوده وجود الإضافة — بالضارب والمضروب، وإنما اشتمال الحاشيتان هنا

الضارب والمضروب، والتكوين صفة حقيقية هي مبدأ الإضافة التي هي إخراج المعدوم من

أي تحصيل هذه الصفة له. وأما العدم فليس صفة حقيقية، بل الوجود أيضا عند التحقيق — أي سلب العدم عنه وتخليصه

العدم إلى الوجود، لا عينها، حتى لو كانت عينها -على ما وقع في عبارة المشايخ- لكان القول

[وفي نسخة: «بتحققها»] — أي على الوجه الذي وقع عليه عبارة إلخ

بتحققه بدون المكوَّن مكابرةً وإنكارًا للضروري.

ولو اعتبارا وانتزاعا — مخالفة للظاهر البديهي

فلا يندفع بما يقال من أن الضرب عرض مستحيل البقاء، فلا بد لتعلقه بالمفعول ووصول

ولو زمانين أو آنين

الألم إليه من وجود المفعول معه؛ إذ لو تأخر لانعدم هو، بخلاف فعل الباري تعالى؛ فإنه أزلي

وهو التكوين — صفة غير عرض؛ لأنه

واجب الدوام، يبقى إلى وقت وجود المفعول.

فلا يلزم عدمه عند وجود مفهومه

وهو غير المكوَّن عندنا؛ لأن الفعل يغاير المفعول بالضرورة، ....

أي التكوين — وجودا وذاتا ومفهوما — وهو التكوين ههنا — وإلا لزم حمله عليه مواطأة

= على «أنه لا يتصور» معه وزان التكوين مع المكون وزان الضرب مع المضروب؛ فإن الضرب صفة إضافية أي متصور بالقياس إلى الغير لا يتصور بدون المتضايفين، أعني الضارب والمضروب، والتكوين صفة حقيقية هي مبدأ الإضافة التي هي إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود، الصلة مع الموصول محله مجرور صفة «الإضافة»، لا عينها أي لا عين الإضافة، حتى لو كانت عينها أي لو كانت الصفة عين الإضافة على ما وقع في عبارة المشايخ وهو الأشعري على ما سبق عند قوله: «والمحققون من المتكلمين على أنه من الإضافات» لكان القول جواب «لو» بتحققها بدون المكون مكابرة وإنكارا للضروري؛ لأن التكوين إذا كان عين الإضافة والإضافة لا تتحقق بدون المتضايفين.

فلا يندفع بما يقال أي لا يندفع بهذا القول ما وقع في عبارة المشايخ من أن التكوين عين الإضافة التي هي إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود، وأنه مع المكون وزان الضرب مع الضروب، فحينئذ لا يوجد التكوين بدون المكون، بخلاف كونه أزليا. من أن الضرب عرض مستحيل البقاء، فلا بد لتعلقه بالمفعول تعليل مقدم ووصول الألم إليه من وجود المفعول معه أي مع الضرب؛ إذ لو تأخر مفعول لانعدم هو أي الضرب؛ لأن العرض لا يبقى زمانين، بخلاف فعل الباري؛ فإنه أزلي واجب الدوام، يبقى إلى وقت وجود المفعول. حاصله: الفرق بأن الضرب صفة مستحيل البقاء، والتكوين صفة واجبة البقاء، والصفة التي هي مستحيل البقاء لا توجد بدون متعلقه، بخلاف الصفه الواجبة البقاء.

وهو أي التكوين غير المكون عندنا أي عند أهل السنة، خلافا للأشعري والمعتزلة. شبهة الأشاعرة والمعتزلة قوله تعالى: ﴿هَٰذَا خَلْقُ ٱللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ ٱلَّذِينَ مِن دُونِهِۦ﴾ (لقمان: ١١)، وكذا قوله: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَأَيَٰتٍ لِّأُو۟لِي ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ (آل عمران: ١٩٠)، وكذا في المتعارف بقوله: «اجتمع خلق عظيم» يريدون به المخلوق. أجيب عن هذا بأن إطلاق المصدر على اسم المفعول عند أهل اللغة شائع.

لأن الفعل يغاير المفعول أي المكون بالضرورة، وفيه نظر؛ لأن التكوين ليس نفس الفعل، بل مبدؤه. =

كالضرب مع المضروب والأكل مع المأكول، ولأنه لو كان نفس المكوَّن لزم أن يكون المكوَّن
غيره لا عينه بالفتح
مكوِّنًا مخلوقًا بنفسه، ضرورة أنه مكوَّن بالتكوين الذي هو عينه، فيكون قديمًا مستغنيًا عن
فيكون واجب الوجود، لا ممكنه
الصانع، وهو محال.

تعلق خلقه إياه؛ لعدم تكونه بتكوينه [وفي نسخة: «وقادر»] لا خالق له بالفعل
وأن لا يكون للخالق تعلق بالعالَم سوى أنه أقدم منه قادر عليه من غير صنع وتأثير فيه؛
من حيث إنه واجب قديم أحسن الأدب في القول بعدم كونه خالقا
ضرورة تكونهٖ بنفسهٖ، وهذا لا يوجب كونه خالقًا والعالَمَ مخلوقًا، فلا يصح القول بأنه خالق
أي كونه مكونا بنفسه، لا بخلق الواجب بل يوجب عدم كونه خالقا إلخ
للعالم وصانعه، هذا خُلْف.

وأن لا يكون الله تعالى مكوِّنًا للأشياء، ضرورة أنه لا معنى للمكوِّن إلا مَن قام به التكوين،
بحسب اللغة والعرف
والتكوين إذا كان عين المكوَّن لا يكون قائمًا بذات الله تعالى.
على ما هو قولكم
[وفي نسخة: «السواد»]
وأن يصح القول بأن خالق سواد هذا الحجر أسودُ، وهذا الحجر خالق للسواد؛ ....
وكذا في القبائح كالزنى والسرقة أي للسواد الذي فيه

= كالضرب مع المضروب والأكل مع المأكول. ولأنه لو كان التكوين نفس المكون لزم أن يكون المكون مكونًا مخلوقا بنفسه أي بنفس المكون، ضرورة دليل الملازمة أنه أي المكون مكون بالتكوين أي بسبب التكوين الذي هو عينه، فيكون المكون قديما مستغنيا عن الصانع، وهو محال. أي إذا كان المكون مكونا مخلوقا بنفسه فيكون المكون مستغنيا عن الصانع الخالق. والحاصل أن التكوين إذا كان عين المكون لم يقم بذات الله تعالى، وإن لم يكن قائما بذات الله تعالى لم يكن مكونا له؛ لأن المكون من قام به التكوين، والتكوين ليس بقائم على ذلك التقدير بذات الله تعالى، فيلزم أن يكون المكون قائما بنفسه.

وأن لا يكون للخالق تعلق بالعالم سوى أنه أي الخالق أقدم منه أي من العالم وقادر عليه أي على العالم من غير صنع وتأثير فيه أي في العالم ضرورة تكونه أي العالم بنفسه، وهذا أي عدم تعلق الخالق بالعالم لا يوجب كونه أي الخالق خالقا والعالم أي كونه مخلوقا، فلا يصح القول بأنه أي الله تعالى خالق العالم وصانعه، هذا خلف أي عدم صحة القول بأنه خالق العالم وصانعه. واعلم أن عدم تعلق الخالق بالعالم وعدم صحة القول بأنه خالق وعدم كونه مكونا للأشياء كلها معنى واحد مع اعتبارات تنتهي.

وأن لا يكون الله تعالى مكونا للأشياء، ضرورة أنه لا معنى للمكون إلا من قام به التكوين الضمير في «به» راجع إلى «من»، والتكوين إذا كان عين المكون لا يكون قائما بذات الله تعالى؛ لأن المكون غير قائم بذات الله تعالى، والتكوين إذا كان عين المكون فلا يكون التكوين قائما بذات الله تعالى.

وأن يصح القول بأن خالق سواد هذا الحجر أسود، وهذا الحجر خالق السواد؛ لأن المكون السواد الذي هو عين التكوين، وهو قائم بالأسود خالقا له ومكونا له؛ لأن المكون من قام به التكوين، والتكوين لو كان عين السواد لكان قائما بالأسود الذي هو نفس الحجر، فيكون الأسود خالقا له، وكذا الحجر؛
=

إذ لا معنى للخالق والأسود إلا من قام به الخلق والسواد، وهما واحد، فمحلهما واحد.

على معناه الاشتقاقي — ضرورة استلزام اتحاد الحال اتحاد المحل

وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريًا، لكنه ينبغي للعاقل أن

دفع ما يتوهم أنه لا تقام الأدلة على البديهي، ولا على بداهته — [وفي نسخة: «يكون»]

يتأمل في أمثال هذه المباحث، ولا ينسب إلى الراسخين من علماء الأصول ما تكون استحالته

الموصول مفعول لقوله: «ينسب» — لأن عقولهم أعلى من أن لا يفهموه — في العلوم — [وفي نسخة: «الكلامه»]

بديهية ظاهرة على من له أدنى تمييز، بل يطلب لكلامهم محملًا يصلح محلًا لنزاع العلماء[١]

صحيحا يحمل عليه كلامهم — تفريع على قوله: «يطلب» لا دليل عليه [وفي نسخة: «إن التكوين»]

وخلاف العقلاء؛ فإن من قال: التكوين عين المكوَّن أراد أن الفاعل إذا فعل شيئًا فليس ههنا[٢]

لا سيما الأئمة من أهل الحق — كإمام الأشاعرة شيخ المشايخ الأشعرية

إلا الفاعل والمفعول.

وأما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والإيجاد ونحو ذلك: فهو أمر اعتباري يحصل في العقل

لأنه معنى مصدري منتزع عنهما بهذه العلاقة بينهما

من نسبة الفاعل إلى المفعول، وليس أمرًا محققًا مغايرًا للمفعول في الخارج[٣]، ....

بالتأثير فيه — [وفي نسخة: «ليس»]

(١) قوله: محلا لنزاع العلماء: [فيكون لا محالة نظريا غريقا في النظرية.] (٢) قوله: ههنا: [أي من الخارج بعد هذا الفعل.] (٣) قوله: في الخارج: [والمشهور عند بعض أصحابه: أن معنى الاتحاد أن لفظ الخلق شائع في المخلوق بحيث لا يفهم منه عند إطلاقه غيره، ولو مجازا.]

= إذ لا معنى للخالق والأسود إلا من قام به الخلق والسواد، وهما أي الخلق والسواد واحد، فمحلهما واحد، وهو الحجر؛ لأن التكوين عين المكون بحسب الفرض، والخالق والتكوين واحد، فيكون السواد والخلق واحدا، فإذا وصفت ذاتا بأنه أسود؛ لقيام السواد به: لزمك أن تصفه بأنه مكون؛ لقيام التكوين به، وإذا لم تصف الله تعالى بأنه أسود؛ لأن السواد لم يقم به: لا يمكنك أن تصفه بأنه مكون؛ لأن التكوين لم يقم به.

وهذا كله أي المذكور من الدلائل على كون التكوين مغايرا للمكون تنبيه على ذلك، وهو إشارة إلى جواب سؤال مقدر، وهو أن يقال: إن كون التكوين مغايرا للمكون أمر بديهي، فلا يحتاج إلى الدليل، فما الحاجة إلى المذكور من الدلائل؟ فأجاب عنه بقوله: «وهذا كله» تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريًّا، لكنه ينبغي للعاقل أن يتأمل في أمثال هذه المباحث أي كون التكوين عين المكون أو غيره، ولا ينسب إلى الراسخين أي الثابتين، وهم الأشاعرة وأصحابه، من علماء الأصول أي أصول الكلام ما يكون مفعول «ينسب» استحالته بديهية ظاهرة على من له الضمير في «له» عائد إلى «من» أدنى تمييز، ألف «أدنى» منقلبة عن واو؛ لأنه من «دنا يدنو» إذا قرب، بل يطلب لكلامه أي لكلام القائل: إن التكوين عين المكون محملا يصلح محلًّا لنزاع العلماء وخلاف العقلاء؛ فإن من قال بيان المحمل إن التكوين عين المكون أراد أن الفاعل إذا فعل شيئا فليس ههنا أي عند فعل الفاعل شيئا إلا الفاعل والمفعول.

وأما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والإيجاد ونحو ذلك فهو أي التكوين أمر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل إلى المفعول، ليس أمرا محققا مغايرا للمفعول في الخارج، وعلى هذا نقول في العلم ردا على المولى الشارح: إن العالم إذا علم شيئا فليس هنا في الخارج إلا العالم والمعلوم، فأما العلم فأمر يعتبره العقل، وكذا القادر مع المقدور وغيره من الصفات، فيلزم منه إنكار الصفات الأزلية، =

ذلك القائل بالاتحاد [وفي نسخة: «فيلزم»]
ولم يُرِد أن مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكوَّن؛ لتلزم المحالات.
أي هذا القول له بالعينية أي الوجود المصدري حتى يكونا مترادفين أو متحدي الذات والمقصود
وهذا كما يقال: إن الوجود عين الماهية في الخارج، بمعنى أنه ليس في الخارج للماهية
الاعتباري لا الانضمامي، وإلا لزم كثير من المحاذير مؤخر عنه
تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر، حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول، كالجسم
المعروض والعارض هو الماهية هو الوجود
كلية كانت أو جزئية أي تقررت ووجدت الكون أم
والسواد، بل الماهية إذا كانت فكونها هو وجودها، لكنهما متغايران في العقل، بمعنى أن
يقبله الجسم لكونه محلا [وفي نسخة: «وجدت»] أي وجودها
للعقل أن يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس، فلا يتم إبطال هذا الرأي، إلا بإثبات أن تكون
تفريع على تقرير قولهم المشعر بالعينية
الأشياء وصدورها عن البارئ تعالى يتوقف على صفة حقيقية قائمة بالذات مغايرة للقدرة
اعتبارا، لا امتيازا ووجودا الواجب الوجود
والإرادة.
ولتعلقهما
والتحقيق أن تعلق القدرة على وفق الإرادة بوجود المقدور لوقت وجوده ....
القديمة الأزلية الحادثة التعلقات اللام زائدة

= وفيه رفض كثير من العقائد الإسلامية. ولم يرد أي من قال: إن التكوين عين المكون أن مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون، فيلزم المحالات المذكورة، فيكون النزاع بينهما لفظيا لا معنويا.

وهنا بحث، وهو أن المفهوم مما مر أن التكوين صفة حقيقية مبدأ الإضافة التي هي الإخراج والإيجاد من العدم إلى الوجود، فلا يكون اعتباريا عقليا، بل كان موجودا في الخارج قائما بذات الله تعالى، وأن المفهوم من هذا المقام أن التكوين عبارة عن تلك الإضافة، وما هذا إلا تناقض صريح، اللهم إلا أن يقال: إن هذا الكلام بناء على قول من قال: إن التكوين من الصفات الإضافية، وما مر بناء على قول من قال: إنه صفة حقيقية مغايرة للإضافية قائمة بذات الله تعالى، فلا تناقض؛ لاختلاف الجهة.

وهذا أي قول من قال: إن التكوين عين المكون، كأنه إشارة إلى جواب ما يقال، وهو أن يقال: هل لهذا الكلام نظير أم قلت من عند نفسك؟ فأجاب عنه بقوله: «وهذا إلى آخره»، أي لهذا الكلام نظير، ولم أقل من عند نفسي. كما يقال: إن الوجود عين الماهية في الخارج، بمعنى أنه ليس في الخارج للماهية تحقق ولعارضها أي الماهية المسمى بالوجود تحقق آخر، حتى يجتمعا أي الماهية والوجود اجتماع القابل والمقبول، كالجسم قابل والسواد مقبول، بل الماهية إذا وجدت فكونها أي وجود الماهية هو أي الكون وجودها أي الماهية، لكنهما متغايران في العقل، بمعنى أن للعقل أن يلاحظ الماهية دون الوجود؛ لأن الماهية ما به الشيء هو هو، والوجود كون الشيء في الأعيان، فيجوز أن يتعقل أحد المفهومين بدون الآخر. وبالعكس، فلا يتم أي إذا كان مراد من قال: إن التكوين عين المكون ما ذكرنا من التحقيق المذكور فلا يتم إبطال هذا الرأي أي رأي من قال: التكوين عين المكون، إلا بإثبات أن تكون الأشياء وصدورها عن البارئ تعالى يتوقف على صفة حقيقية هي التكوين قائمة بالذات أي بذات الله تعالى؛ لأنه إذا كانت صفة حقيقية تكون موجودة في الأزل قائمة، فحينئذ يكون وجودها مغايرة لوجود المكون، بخلاف الصفة الإضافية؛ لأنها لا وجود لها في الخارج، مغايرة للقدرة والإرادة؛ لأن القدرة لا تختص بطرف الإيجاد، بل تتحقق في كلا الطرفين تتصف بالإيجاد والإعدام، ولأن الإرادة صفة توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الأوقات.

والتحقيق أي تحقيق الكلام في التكوين أن تعلق القدرة على وفق الإرادة بوجود المقدور لوقت وجوده أي المقدور =

من حيث إنه سبب لصدور المقدور وكونه منه باختياره

إذا نسب إلى القدرة يسمى إيجادًا له، وإذا نسب إلى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك،

[وفي نسخة: «إيجابا»]

أي في وقته [وفي نسخة: «يتحقق»]

فحقيقته كون الذات بحيث تعلقت قدرته بوجود المقدور لوقته، ثم تتحقق بحسب خصوصيات

[وفي نسخة: «وحقيقته»] أي ذات الواجب، الخالق الصانع أي نيط بها صدور وجوده [وفي نسخة: «بوقته»]

المقدورات خصوصيات الأفعال، كالتصوير والترزيق والإحياء والإماتة وغير ذلك إلى ما

من أنها وجود الشيء أو حياته أو موته أو رزقه أو نعمته أو فقره أو بصره أو سمعه وغيرها [وفي نسخة: «كالترزيق والتصوير»]

لا يكاد يتناهى.

من مقدوراته المختلفة الأنحاء الغير المتناهية

أي من الأقوال التي تفرد بها إلخ

وأما كون كل من ذلك صفة حقيقية أزلية فمما تفرد به بعض علماء ما وراء النهر، وفيه

أي في هذا القول بالصفات [وفي نسخة: «القدماء»] الاختلاف [وفي نسخة: «يكن»] له سبحانه تنها شده اند من بغداد

تكثير للقدماء جدا وإن لم تكن متغايرة، والأقرب ما ذهب إليه المحققون منهم، وهو أن

أي ما لا يتناهى بالذات بل بالصفات، فالتقليل واجب أي علماء ما وراء النهر من الماتريدية

مرجع الكل إلى التكوين؛ فإنه إن تعلق بالحياة يسمى إحياء، وبالموت إماتة، وبالصورة تصويرًا،

أي مبدؤه ومناطه صفة حقيقية فالإحياء ليس غير التكوين، وليس نوعا له، بل فرد منه فالتكثر اعتباري لا ذاتي

وبالرزق ترزيقًا، إلى غير ذلك، فالكل تكوين، وإنما الخصوص بخصوصية التعلقات.

من هذه المسميات والأفراد وموارد التحقيق أي خصوص أنواعه لا بالفصول ولا بالعوارض

= إذا نسب أي تعلق القدرة إلى القدرة يسمى أي التعلق إيجابا له إيجاب القدرة للمقدور، وإذا نسب إلى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك أي الإيجاب. وحقيقته أي حقيقة التعلق كون الذات أي ذات البارئ تعالى بحيث تعلقت قدرته أي قدرة الذات بوجود المقدور بوقته أي في وقت المقدور، ثم يتحقق بحسب خصوصيات المقدورات وهي الرزق والحياة والموت وغيرها خصوصيات الأفعال فاعل «يتحقق»، كالترزيق والتصوير والإحياء والإماتة وغير ذلك إلى ما لا يكاد يتناهى. لا يقال: تعلق القدرة صفة القدرة، والخلق صفة الذات، فكيف يتحدان؟ لأن نفس التعلق صفة القدرة، وتعلق قدرته صفة الذات، والتغاير اعتباري، كحسن زيد بحسن وجهه، بخلاف حسن غلامه؛ فإنه ليس وصفا له، بل كونه بحيث يحسن غلامه وصف له، فظهر منه أن قوله: «وحقيقته كون الذات بحيث» مما لا حاجة إليه.

وأما كون كل من ذلك أي من الترزيق والتصوير وغير ذلك صفة حقيقية أزلية، فمما تفرد به بعض علماء ما وراء النهر، وفيه تكثير القدماء جدًّا وإن لم يكن متغايرة في الوجود. والأقرب إلى الحق ما ذهب إليه المحققون منهم أي من علماء ما وراء النهر، وهو أن مرجع الكل إلى التكوين؛ فإنه أي التكوين إن تعلق بالحياة يسمى إحياء، وبالموت إماتة، وبالصورة تصويرًا، وبالرزق ترزيقًا، إلى غير ذلك، فالكل تكوين، وإنما الخصوص أي خصوص التكوين من الترزيق والتصوير وغيرهما بخصوصية التعلقات.

اعلم أن ما يعلم من تحقيق هذا الكلام: أن في التكوين والترزيق وغيرهما مذاهب ثلاثة، الأول: أن كل واحد منها عبارة عن تعلق القدرة بوجود المقدور لوقت وجوده، فيكون من قبيل الصفات الإضافية، لا من قبيل الصفات الحقيقية، كما ذهب إليه الشيخ أبو الحسن وأتباعه.

والمذهب الثاني: أن كل واحدة من تلك الصفات صفة حقيقية أزلية قائمة بذات الله تعالى، كالعلم والقدرة والإرادة وغيرها من الصفات المذكورة، كما ذهب إليه بعض مشايخ ما وراء النهر.

والمذهب الثالث: هو أن التكوين صفة حقيقية قائمة بذات الله تعالى أزلية، وأن الترزيق والتصوير والإحياء والإماتة تحصل من تعلق التكوين بالمكونات على وجه مخصوص، ولكن الأقرب إلى الحق من هذه المذاهب الثلاثة هو المذهب الثالث، دون الأول والثاني.

والإرادة

[وفي نسخة بعده: «قائمة»]

صفة لله تعالى أزلية قائمة بذاته، كرر ذلك تأكيدًا وتحقيقًا لإثبات صفة قديمة لله تعالى،

أي لبيان ثبوتها والتنبيه عليه، لا بيانه بالاستدلال، كما هو الظاهر

[وفي نسخة: «في»]

تقتضي تخصيص المكوَّنات بوجه دون وجه، وفي وقت دون وقت.

الجملة صفة للصفة — بالقوة، أو بمعنى الصائرة إلى التكوين كما في ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: ٢)

لوجود العالم أي معلوله الأول منه

لا كما زعمت الفلاسفةُ من أنه تعالى موجب بالذات، لا فاعل بالإرادة والاختيار،

[وفي نسخة بعده: «تعالى»]

والنجاريةُ من أنه مريد بذاته لا بصفته، وبعضُ المعتزلة من أنه مريد بإرادة حادثة لا في محل،

فالإرادة عينه، لا صفة قائمة به — وجمهورهم على أنها علمه بالأصلح — خبر لقوله: «والدليل» — بدلالة حمل المشتق على قيام المبدأ

والكراميةُ من أن إرادته حادثة في ذاته. والدليل على ما ذكرنا الآيات الناطقة بإثبات صفة الإرادة

كقوله: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ (البروج: ١٦) و﴿يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ (المائدة: ١)

والمشيئة لله تعالى،..

يشير إلى ترادفهما عرفا وصناعة

والإرادة أورد المصنف الإرادة عقيب التكوين؛ إذ بدون الإرادة يلزم الجبر، والله تعالى منزه عن كونه مجبورا في تكوينه، فوجب بيان ثبوت الإرادة بعد بيان ثبوت التكوين. صفة لله تعالى أزلية قائمة بذاته، كرر ذلك جواب سؤال مقدر، وهو أن يقال: كون الإرادة صفة أزلية قائمة بذات الله تعالى يعلم مما سبق، فما الحاجة إلى ذكره ثانيا؟ فأجاب عنه بقوله: كرر تأكيدا وتحقيقا لإثبات صفة قديمة قائمة لله تعالى تقتضي تخصيص المكونات بوجه وجود دون وجه عدم، في وقت أي في الحال دون وقت أي لا في الماضي، ولا في المستقبل؛ لأن نسبة القدرة إلى جميع المقدورات على السواء، فلا بد من صفة مخصصة للمكونات بوجه دون وجه، في وقت دون وقت آخر.

لا كما زعمت الفلاسفة من أنه تعالى موجب بالذات، لا فاعل بالإرادة والاختيار. شبهة الفلاسفة: أن الإرادة إذا تحققت فلا تخلو من أن تكون حادثة أو قديمة، وكل منهما ممتنع، أما الأول فلاستلزامه قيام الحادث بذات الله تعالى، وأما الثاني فلاستلزامه زوال القديم؛ لأنه لا يبقى بعد الإيجاد. أجيب بأنه قديم، والزوال إنما يرد على تعلقها بذلك الوقت، وتعلقها حادث، فلا يلزم زوال القديم، بل زوال الحادث.

والنجارية أي لا كما زعمت النجارية من أنه تعالى مريد بذاته لا بصفته أي لا بصفة الإرادة والمشيئة، وبعض المعتزلة أي لا كما زعمت بعض المعتزلة، وهم أبو الهذيل وأبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم، فإنهم قالوا: إن الله تعالى مريد بإرادة حادثة لا في محل؛ لأن الإرادة لو كانت قديمة لزم قدم المراد، وهو محال، والجواب عنه ما مر. من أنه مريد بإرادة حادثة لا في محل، هذا باطل؛ فإن تلك الإرادة لو حدثت إما بإحداث الله تعالى أم بذاتها، فإن قال: بذاتها لزم قيام العرض بنفسه؛ لأن الإرادة الحادثة عرض، وهو لا في محل محال، فإن قال: بإحداث الله تعالى فنقول: إحداثها بإرادة أم بغير إرادة، فإن قال: بغير إرادة يكون مجبورا في إحداثها، وإن قال: بإرادة فنقول: تلك الإرادة قديمة أم حادثة، إن قال: قديمة فهي التي نثبتها، وإن قال: حادثة نعود السؤال.

والكرامية أي لا كما زعمت الكرامية من أن إرادته حادثة في ذاته؛ لأنه لو كانت قديمة لزم تعدد القدماء، وهو محال. والجواب: أن المحال هو تعدد الذات، لا تعدد الصفات مع الذات.

والدليل على ما ذكرنا من كون الإرادة صفة أزلية قائمة بذاته تعالى الآيات الناطقة بإثبات صفة الإرادة والمشيئة لله تعالى، هذا رد =

أي الجزم
مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء به، وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى.

ظرف مستقر، أي إثباتها متلبسة أو مقارنة بالقطع — لأنه مع استواء نسبته إلى الوجوه كلها يقتضي مرجحا
وأيضًا نظام العالم ووجوده على الوجه الأوفق الأصلح دليل على كون صانعه قادرًا مختارًا،
دليل عقلي على إرادته — وقد اعترفت به الفلاسفة أيضا، وهو مبطل لأصلهم

وكذا حدوثه؛ إذ لو كان صانعه موجبًا بالذات لزم قدمه، ضرورة امتناع تخلف المعلول عن
[وفي نسخة: «العلة»] — أي وجوب — لبطلان التسلسل
علته الموجبة.
أي وجودها مع عدمه

ورؤية الله تعالى

الجار متعلق بـ«الإثبات» المبني للمفعول
بمعنى الانكشاف التام بالبصر وهو معنى إثبات الشيء كما هو بحاسة البصر، وذلك أنا إذا
يشير إلى أنه المبني للمفعول — أي حصوله لنا — أي على ما هو عليه في الواقع
نظرنا إلى البدر، ثم أغمضنا العين: فلا خَفاء في أنه وإن كان منكشفًا لدينا في الحالتين، لكن
قمر الليل الرابع عشر — بتشديد وبتتميم — بفتح الخاء المعجمة — [وفي نسخة: «الحالين»]
انكشافه حال النظر إليه أتم وأكمل، ولنا بالنسبة إليه حينئذ حالة مخصوصة، هي المسماة بالرؤية.
كما إذا عرفنا الشمس بالحد أو الرسم ثم رأيناها فإدراكها هذا فوق الأول
جائزة في العقل بمعنى أن العقل إذا خلي ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته ....
عن شوائب الوهم وشواغل العادة

= على النجارية، مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء به، هذا رد على بعض المعتزلة، وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى، هذا رد على الكرامية.

وأيضًا نظام العالم ووجوده على الوجه الأوفق الأصلحَ دليل قوله: «نظام العالم» مبتدأ، خبره «دليل»، على كون صانعه قادرًا مختارًا، هذا رد على الفلاسفة، وكذا حدوثه أي كذلك حدوث العالم، دليل على كون صانعه فاعلا مختارا؛ إذ لو كان صانعه أي العالم موجِبًا بالذات لزم قدمه أي قدم العالم، ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة الموجبة. أما لو كان صانعه مختارا لا يلزم تخلف المعلول عن العلة؛ لأنه صانع بالإرادة إن شاء فعل، وإن شاء ترك.

ورؤية الله تعالى بمعنى الانكشاف التام بالبصر، وهو أي الانكشاف معنى إثبات أي إدراك الشيء كما هو أي كما هو حقه بحاسة البصر، وذلك أي بيان الانكشاف أنا إذا نظرنا إلى البدر ثم أغمضنا العين فلا خفاء في أنه أي البدر وإن كان منكشفا لدينا في الحالين، لكن انكشافه أي البدر حال النظر إليه أي إلى البدر أتم وأكمل من حال الإغماض.

ولنا بالنسبة إليه أي إلى البدر حينئذ أي حين النظر حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية. ثم الرؤية غير العلم بالكنه؛ فإن ما نراه لا نعرف كنهه، فلذا قال عليه السلام: «ما عرفناك حق معرفتك» مع حصول الرؤية ليلة المعراج، وأما أن الرؤية أقوى أنواع الإدراك أم العلم بالكنه؟ فقد قيل بالأول، ولذا يلتذ المؤمنون برؤية الله تعالى فوق ما يلتذون بمعرفته، قيل: هذا يدل على كونه أقوى من بعض الوجوه، لا على كونه أقوى من الكنه كما هو المطلوب.

جائزة في العقل، بمعنى أن العقل إذا خلي أي إذا جرد من العلائق ونفسه أي مع ذاته لم يحكم بامتناع رؤيته أي البارئ تعالى. لا يقال: عدم الحكم بامتناع الرؤية لا يفيد الحكم بجوازها كما هو المطلوب؛ لأنا نقول: عدم الحكم بالامتناع كاف لنا في العمل بالنصوص المفيدة بوقوع الرؤية، حتى يتفرع عليه قوله: «واجبة بالنقل»، ولو حكم العقل بامتناعها لوجب صرف النصوص عن ظاهرها، فإذا لم يحكم بالامتناع فالأصل في النصوص العمل بظواهرها، والأولى أن يحمل كلام المصنف على ظاهره في الحكم بجواز =

ما لم يقم له برهان على ذلك، مع أن الأصل عدمه، وهذا القدر ضروري، فمن ادعى الامتناع(١)
في الأشياء من حكم العقل

فعليه البيان.
أي إقامة أدلة الامتناع

وقد استدل أهل الحق على إمكان الرؤية بوجهين: عقلي وسمعي. تقرير الأول: أنا
بالإمكان الذاتي، بل الواقعي مما لا يلزمه محال من الشرع أي العقلي

قاطعون برؤية الأعيان والأعراض، ضرورة أنا نفرق بالبصر بين جسم وجسم، وعرض
أي جازمون أي الجواهر من المحسوسات المبصرة أي بتوسطه، لا أنه فارق؛ فإنه العقل آخر غير الأول

وعرض، ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة، وهي إما الوجود أو الحدوث أو الإمكان؛ إذ
[وفي نسخة: «فلا»] لئلا يلزم توارد العلل على معلول واحد بين عدة أمور العام المشترك الذاتي

لا رابع يشترك بينهما، والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم، والإمكان عن عدم ضرورة
بالاستقراء الخاص الجملة صفة لقوله: «رابع» لأن الوجود من لوازم العلية أي يعبر عن مفهومه مفصلا وأيضا هو يشمل المعدوم، فلو عللت به وجب صحة رؤية المعدوم الممكن

الوجود والعدم، ولا مدخل للعدم في العلية، فتعين الوجود، ....
ولا عدم وجوبهما بالذات عدما بسيطا، لا عدوليا

(١) قوله: فمن ادعى الامتناع: [كالفلاسفة وسائر الفرق الإسلامية، سوى المجسمة وأهل الحق.]

= الرؤية بما استدل عليه أهل السنة مع أن كل ما لم يقم البرهان على امتناعه فهو في حيز الإمكان عقلا. ما لم يقم له برهان على ذلك أي الامتناع، مع أن الأصل عدمه أي عدم الامتناع، وهذا القدر ضروري في إمكان الرؤية، فمن ادعى الامتناع أي امتناع الرؤية من المعتزلة والروافض والفلاسفة والخوارج فعليه البيان.

وقد استدل أهل الحق أي أهل السنة على إمكان الرؤية بوجهين: عقلي وسمعي، تقرير الأول: أنا قاطعون برؤية الأعيان أي الجسم والجوهر ولو بواسطة الأعراض، وأنكر الإمام رؤية الأعيان، واحتج عليه بأنا نرى الطول والعرض وهما الجوهران اللتان يتركب الجسم منهما، التحقيق فيه: إن قيل بوجود المقادير التي هي الطول والعرض وغيرهما فالمرئي هو المقدار، دون الجوهر المحجوبة به، وإن لم يقل به فالمرئي هو الجوهر؛ لأن اللون غير حاجب عنه.

والأعراض أي السواد والبياض، ضرورة أنا نفرق بالبصر بين جسم كالإنسان مثلا وجسم كالفرس مثلا وعرض وعرض كالبياض مثلا وكالسواد مثلا، فلا بد للحكم المشترك وهو الرؤية من علة مشتركة بين الأعيان والأعراض، يعني أن الرؤية تتعلق بالجسم والجوهر والعرض، ولا يجوز أن يكون علة رؤية الجسم كونه جسما، وعلة رؤية الجوهر كونه جوهرا، وعلة رؤية العرض كونه عرضا؛ لأن تعليل الأحكام المتساوية بالعلل المختلفة ممتنع. وهي أي العلة إما الوجود أو الحدوث أو الإمكان؛ إذ لا رابع يشترك بينهما أي بين الصانع وغيره، ويحتمل أن يكون بين الأعراض والأعيان. قيل عليه: إن التحيز المطلق والمقابلة وكون الوجود من الغير مشترك بينهما. جوابه: أن المراد بعلة الرؤية متعلقها أي نفس المرئي، ولا شك أن المرئي من زيد في الموضعين واحد، وكل من المقابلة والتحيز مختلف فيهما غير المرئي فيه، وأما كون الوجود من الغير فأمر نسبي كالإمكان، فهو حكمه. والحدوث عبارة بيان عدم جواز الحدوث والإمكان عن الوجود بعد العدم، والإمكان عن عدم ضرورة الوجود والعدم أي سلب الضرورة عن الطرفين.

ولا مدخل للعدم في العلية؛ لأن علة الشيء لا بد وأن تكون موجودة، فلا يكون الحدوث علة؛ لأن فيه عدما؛ لأنه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق، والعدم لا يصلح أن يكون جزء العلة، وكذا الإمكان؛ لأنه عبارة عن استواء طرفي الوجود والعدم، وإذا سقط العدم عن درجة الاعتبار بقي الوجود. فتعين الوجود؛ لأن مفهوم الوجود -وهو كون الشيء في الأعيان- وصف مشترك بين وجود =

ووجود العلة المستقلة في أمر يوجب وجود حكمها

وهو مشترك بين الصانع وغيره، فيصح أن يُرى من حيث تحقق علة الصحة، وهي الوجود،

أي معنى، لا لفظا فقط — من الممكنات — للرؤية

ويتوقف امتناعها على ثبوت كون شيء مّن خواص الممكن شرطًا، أو مّن خواص الواجب

أي امتناع الرؤية — للرؤية

مانعًا.

عن وجود المبصرية

بالعين أو القوة الباصرة؛ لقدرته تعالى على أن يعطيها أن تبصرها

وكذا يصح أن يُرى سائر الموجودات من الأصوات والطعوم والروائح وغير ذلك، وإنما

أي كما يصح أن الواجب — المسموعة — المذوقة — من الملموسات

لا يرى بناءً على أن الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها بطريق جري العادة، لا بناء على امتناع رؤيتها.

بالفعل — لا على أنه ممتنع عقلا — فالأسباب أمارات وأسباب ظاهرة، لا حقيقية — بالذات عقلا

وحين اعترض بأن الصحة عدمية، فلا تستدعي علة، ولو سلم فالواحد النوعي قد يُعلّل

الظرف متعلق بقوله: «أجيب» الآتي — لأن المحتاج إليها هو الوجود

بالمختلفات، ....

بالنوع أو الجنس

= الواجب ووجود الممكنات، وهو أي الوجود مشترك بين الصانع وغيره من الأعيان والأعراض، فيصح أن يرى الله تعالى من حيث تحقق علة الصحة أي علة صحة الرؤية، وهي أي العلة الوجود، ويتوقف الواو للحال، كأنه إشارة إلى جواب سؤال مقدر، وهو أن يقال: لا يلزم من كون الوجود مشتركا بين الصانع وغيره أن يصح رؤية الصانع؛ لجواز أن يكون كون الشيء ممكنا شرطا للرؤية، أو كون الشيء واجبا مانعا عن الرؤية، فأجاب بقوله: ويتوقف امتناعها أي الرؤية على ثبوت كون شيء من خواص الممكن شرطا، وهو انطباع صورة المرئي في عين الرائي واتصال الشعاع الخارجي منه بالمرئي، أو من خواص الواجب مانعًا عن الرؤية، بأن يكون ذاته تعالى غير قابلة للرؤية، فانتفاء شرط من شرائطها أو حصول مانع من موانعها لا ينافي صحة الرؤية. وبهذا التقرير اندفع السؤال، وهو أنه لو سلم أن علة الرؤية هي الوجود لا الحدوث ولا الإمكان، لكن لم لا يجوز أن يمتنع رؤيته تعالى لأجل فوات شرط أو لوجود مانع، وذلك أن الحكم كما يعتبر في تحققه حصول المقتضي فكذا يعتبر فيه حصول الشرائط وارتفاع الموانع، فلعل هوية الله تعالى تنافي هذه الرؤية؛ لفوات شرط أو لوجود مانع.

وكذا يصح أن يرى سائر الموجودات المشتركة في العلة، هذا جواب عن سائل يقول: لو كان الوجود علة للرؤية لكان كل الموجودات مرئيا لنا، لكن اللازم باطل؛ لأن بعض الموجودات غير مرئي لنا، والمقدم مثله؛ لأن بطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم، فأجاب عنه بقوله: وكذا يصح أن يرى سائر الموجودات من الأصوات والطعوم والروائح وغير ذلك من الملك والجن والأرواح، وإنما لا يرى بناء على أن الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها أي الموجودات بطريق جري العادة، لا بناء على امتناع رؤيتها. وذلك كما أن الهرة ترى الفأرة في الليل ونحن لا نراها، والمصروع يرى الجن ونحن لا نراها، والنبي عليه السلام يرى جبرائيل عليه السلام ولا يراه الصحابة –رضوان الله تعالى عليهم أجمعين– إلا نادرا، فيكون امتناع رؤية هذه الأشياء بالغير لا بالذات.

وحين اعترض بأن الصحة عدمية؛ لأنها عبارة عن عدم الوجوب والامتناع؛ لأن المراد منها الممكن المعدوم، أو يقال: صحة الرؤية عدمية؛ لأنها عبارة عن إمكان الرؤية، فلا تستدعي علة، أي لا نسلم أن صحة الرؤية تستدعي العلة؛ لأنها أمر عدمي، والأمر العدمي لا يقتضي العلة؛ لأن اقتضاء العلة من خواص الأمر الوجودي، فلا يكون الوجود ولا غيره علة لصحة الرؤية.

ولو سلم فالواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات أي ولو سلم أن الأمر العدمي يستدعي العلة، ولكن لا نسلم أنه لا بد للحكم =

[وفي نسخة: «تستدعي»]
كالحرارة بالشمس والنار، فلا يستدعي علة مشتركة. ولو سلم فالعدمي يصلح علة للعدمي.
أي بانعكاس أشعتها، وإلا فلا حرارة فيها — كالحدوث

ولو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود، بل وجود كل شيء عينه.
على ما هو مذهب الأشاعرة — بمعنى ما به الموجودية — أي عين ماهيته — لأنه لا يقبلها المعدوم

أجيب بأن المراد بالعلة: متعلَّق الرؤية والقابِل لها، ولا خفاء في لزوم كونه وجوديًّا.
ليس ما يوجده ويؤثر فيه — أي علته القابلية، لا الفاعلية — بمعنى موجود في العين

ظرف لقوله: «إنما ندرك»
ثم لا يجوز أن يكون خصوصية الجسم أو العرض؛ لأنا أول ما نرى شبحًا من بعيد ....
جواب عن قوله: «فالواحد النوعي» — أو الجوهر الفرد — أي صورة

= المشترك من العلة المشتركة، وإنما يلزم ذلك أن لو كان الحكم المشترك واحدا بالشخص؛ لأن الواحد بالشخص لا يجوز أن يعلل بالعلل المختلفة، وأما إذا كان الحكم المشترك واحدا بالنوع فيجوز أن يعلل بالعلل المختلفة، كالحرارة المعللة بالشمس والنار، والحرارة والرؤية عن الواحد النوعي يعلل بعلل مختلفة، فيكون علة الرؤية خصوصية الجوهر والعرض، فلا تستدعي الرؤية علة مشتركة، فلا يلزم من كون علة الرؤية في الأعيان والأعراض -هي الوجود- كونها علة لرؤية الصانع.

ولو سلم فالعدمي يصلح علة للعدمي أي ولو سلم استدعاء الرؤية علة مشتركة لكن لا نسلم أن يكون علتها وجودية؛ لأنها عدمية، ينبغي أن يكون علتها عدمية، كالحدوث والإمكان، فلا يلزم منه أن يكون البارئ مرئيا؛ لانعدام علة الرؤية، وهو الحدوث أو الإمكان.

ولو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود، بل وجود كل شيء عينه، أي ولو سلم أن الأمر العدمي لا يصلح أن يكون علة للأمر العدمي، ولكن لا نسلم أن الوجود مشترك بين الأعيان والأعراض، بل وجود كل شيء عينه عند الشيخ أبي الحسن الأشعري، فلا يكون دليلكم على جواز رؤيته تعالى صحيحا، فلا يكون وجود الواجب مثل وجود الممكن.

اعلم أن في الوجود مذاهب ثلاثة:

المذهب الأول: أن وجود كل شيء -سواء كان ذلك الشيء واجبا أو ممكنا- أمر زائد عليه، فيكون الوجود المطلق مشتركا بين تلك الموجودات الخاصة التي هي وجود كل شيء، ومقولا بالتواطؤ عليها، وهو مذهب المتكلمين.

والمذهب الثاني: أن وجود الواجب عينه، ووجود الممكنات أمر زائد عليها، فيكون الوجود المطلق مشتركًا بين تلك الموجودات ومقولا بالتشكيك، وهو مذهب الحكماء.

والمذهب الثالث: أن وجود كل شيء -سواء كان واجبا أو ممكنا- عينه، فلا يكون الوجود مشتركا بينهما بالاشتراك المعنوي، بل يكون بينهما بالاشتراك اللفظي، وهو مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري، ولكن مراده بالوجود هو ذات الشيء، لا كون الشيء في الأعيان؛ لأنه معلوم بالبداهة أن الوجود بالمعنى الثاني ليس مشتركا بين الأشياء، بل الوجود بالمعنى الأول، فيكون النزاع بين الشيخ وبين الأولين نزاعا لفظيا؛ لأن مراد من قال: «إن وجود كل شيء زائد عليه»: هو الوجود بمعنى كون الشيء في الأعيان، ومراد من قال: «إن وجود كل شيء عينه»: هو الوجود بمعنى ذات الشيء.

أجيب بأن المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها أي للرؤية، ولا خفاء في لزوم كونه أي متعلق الرؤية وجوديا؛ لأن القابل لا يكون إلا وجوديا.

ثم لا يجوز أن يكون خصوصية الجسم من الإنسان مثلا أو العرض من السواد وغيره، دفع لجواز أن يعلل الرؤية بالعلل المختلفة لا المشتركة، لأنا أول «أفعل» لا فعل له، وقيل: أصله «أوءل» من «وأل»، فأبدلت همزته واوا تخفيفا غير قياس أو «أأول» فقلبت همزته واوا وأدغمت. ما نرى و«ما» مصدرية شبحا من بعيد =

[وفي نسخة: «أو نحوها»]

إنما ندرك منه هوية مَّا، دون خصوصية جوهرية، أو عرضية، أو إنسانية، أو فرسية، أو نحو ذلك، وبعد رؤيته برؤية واحدة متعلقة بهوية قد نقدر على تفصيله إلى ما فيه من الجواهر والأعراض، وقد لا نقدر، فمتعلَّق الرؤية هو كون الشيء له هوية ما، وهو المعني بالوجود، واشتراكه ضروري. وفيه نظر؛ لجواز أن يكون متعلق الرؤية هو الجسمية وما يتبعها من الأعراض من غير اعتبار خصوصية.

مشخصة — لأن ذلك غير متميز في الإدراك برؤيته من بعيد — بل متقدرا بتقدر ما — من أنحاء الجوهرية والعرضية — هي المجملة الحاصلة من بعيد — كما في إجمال البساطة المنحلة — الفردة — لعدم التميز الكامل — لا يراد به المعنى المصدري بل هويته — ههنا — جواب عن الأخير — فلا يفسد اشتراكه بين الواجب والممكن؛ لتنزه الواجب عن الجسمانية — خاصة منها — الجسمانية المادية

وتقرير الثاني: أَنّ موسى عليه السلام قد سأل الرؤية بقوله: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَ﴾، فلو لم تكن ممكنة لكان طلبها جهلًا بمَا يجوز في ذات الله تعالى ومَا لا يجوز، ....

لما جاء ربه في الطور لميقاته — هذا بإزاء المخالف الإسلامي، لا الفلاسفة — أن يرى ربه — (الأعراف: ١٤٣) — أي الرؤية — [وفي نسخة: «يكن ممكنا»] — [وفي نسخة: «طلبه»] الصادر من موسى عليه السلام — حتى سأله ما يمتنع عليه — عليه

= إنما ندرك منه أي من الشبح هوية ما أي الشخص والقالب، يعني أن المرئي أولا هو الهوية المطلقة دون خصوصية جوهرية أو عرضية، بل إنما نرى ذلك ثانيا، دون خصوصية جوهرية أو عرضية أو إنسانية أو فرسية أو نحو ذلك، فلو كانت العلة لصحة الرؤية هي الخصوصية لزم أن لا يرى ما لا يعلم خصوصيته، فالتالي باطل، فالمقدم مثله، فثبت أن العلة لصحة الرؤية ليست إلا هوية.

وبعد رؤيته أي الشبح برؤية واحدة متعلقة بهوية قد نقدر على تفصيله إلى ما فيه من الجواهر والأعراض، وقد لا نقدر على تفصيله؛ فإن الرؤية تصل أولا إلى الجملة ثم إلى التفصيل ثانيا، فمتعلق الرؤية هو كون الشيء له هوية ما، فيه مسامحة، بل متعلقها هو الهوية المخصوصة، عبر عنها بالكون المذكور؛ لئلا يتوهم أن العلة خصوص زيد من حيث إنه زيد، وليس كذلك كما عرفت. وهو المعني بالوجود، وبهذا يندفع ما قيل: إن الوجود من المعقولات، فلا يمكن رؤيته أصلا، واشتراكه أي هوية ما ضروري، فيندفع الاعتراض الرابع.

وفيه أي في الجواب نظر؛ لجواز أن يكون متعلق الرؤية هو الجسمية وما يتبعها أي يتبع الجسمية من الأعراض لا هوية، والجسمية ليست مشتركة؛ لأن الله تعالى ليس بجسم، فحينئذ لا يكون البارئ تعالى مرئيا، من غير اعتبار خصوصية.

وتقرير الثاني أي الدليل النقلي على صحة الرؤية: أن موسى عليه السلام مفعل من «أوسيت رأسه» إذا حلقته، فهو مثل «أعطى فهو معطي»، وقيل: هو فعلى من «ماس يميس» إذا تبختر في مشيه، فـ«موسى الحديد» من هذا المعنى لكثرة اضطرابها وتحركها وقت الحلق، فالواو في «موسى» بدل من الياء؛ لسكونها وانضمام ما قبلها، وموسى باعتبار اسم النبي عليه الصلاة والسلام لا يقضى عليه بالاشتقاق؛ لأنه أعجمي، وإنما يشتق «موسى الحديد». قد سأل الرؤية من ربه في الدنيا بقوله: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَ﴾، صار جزما؛ لأنه جواب الأمر، قال الزجاج: المعنى: أرني نفسك أنظر إليك، أي قد سمعت كلامك فأنا أحب أن أراك، و﴿كَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ﴾: خصه الله تعالى بأن أسمعه كلامه من غير أن يكون بينهما أحد. قال المفسرون: لما أراد الله تعالى أن يكلم موسى عليه الصلاة والسلام أهبط إلى الأرض ظلمة سبع فراسخ، فلما دنا موسى عليه الصلاة والسلام من الظلمة طرد عنه شيطانه وطرد هوام الأرض، ونحي عنه ملكاه، ثم كلمه الله تعالى، وكشطت له السماء، فرأى الملائكة قياما في الهواء، ورأى العرش بارزا، وكان بعد ذلك لا يستطيع أحد أن ينظر إليه لما غشي وجهه من النور، ولم يزل على وجهه برقع حتى مات.

فلو لم يكن ممكنا لكان طلبه أي طلب موسى عليه الصلاة والسلام جهلا إن لم يكن موسى عليه الصلاة والسلام عالما بامتناع الرؤية، بما يجوز في ذات الله تعالى وما لا يجوز فيها. قالت المعتزلة: الجهل لبعض أحواله لا يضر إذا علم وحدانيته وشريعته التي هي أوامره ونواهيه، رد عليهم بأن =

[ساقط في نسخة] لو سأله مع علمه بعد علمه أنه محال

أو سفها وعبثا وطلبا للمحال، والأنبياء منزهون عن ذلك. وأن الله تعالى قد علق الرؤية

الجهل والسفه والعبث وطلب المحال؛ لأنه أدنى من صنيع الجهلة في قوله: ﴿فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ﴾ (الأعراف: ١٤٣) فإن إمكان سكونه ظاهر

باستقرار الجبل، وهو أمر ممكن في نفسه، والمعلق بالممكن ممكن؛ لأن معناه الإخبار بثبوت

حيث قال: ﴿لَن تَرَىٰنِي وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ﴾ (الأعراف: ١٤٣) أي تعليقه به [وفي نسخة: «لا ثبوت له»]

المعلَّق عند ثبوت المعلق به، والمحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة.

بالذات وإلا كان ممكنا، أو كان التقدير محالا بذاتها

وقد اعترض بوجوه

على هذا الوجه الثاني

١- أقواها أن سؤال موسى عليه السلام كان لأجل قومه، حيث قالوا: ﴿لَن نُّؤۡمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهۡرَةٗ﴾، فسأل؛ ....

(البقرة: ٥٥)

= جهل النبي الكليم بما يمتنع عليه تعالى بدعة شنعاء. أو سفها وعبثا وطلبا للمحال أي إن كان عالما بامتناع الرؤية. معنى السفه: الخفة، ومنه: زمام سفيه أي خفيف. والعبث في اللغة: اللعب، يقال: «عبث يعبث عبثا فهو عابث» أي لاعب بما لا يعنيه، كل لعب لا لذة فيه فهو عبث، وما كان فيه لذة فهو لعب، والأنبياء منزهون عن ذلك؛ لأن طلب المستحيل من الأنبياء محال، خصوصا ما يقتضي الجهل بالله تعالى، ولذلك رده بقوله: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ دون «لن أرى» و«لن أريك»، و«لن تنظر إلي»؛ تنبيها على أنه قاصر عن رؤيته تعالى، فتوقفها على معد في الرائي، ولم يوجد فيه بعد.

وأن الله تعالى علق الرؤية باستقرار الجبل بقوله تعالى: ﴿فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ﴾ (الأعراف: ١٤٣) أي أجعل بيني وبينك أقوى منك وهو الجبل، ﴿فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ﴾ أي سكن وثبت ﴿فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ﴾، وإن لم يستقر مكانه فإنك لا تطيق رؤيتي، وأما قوله: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ فكلمة ﴿لَن﴾ ليست للتأبيد، بل هي للتأكيد فحسب، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿فَلَنۡ أُكَلِّمَ ٱلۡيَوۡمَ إِنسِيّٗا﴾ (مريم: ٢٦)، قرنها بـ«اليوم»، والتأبيد مع التوقيت تناف بينهما، لكن المراد به في دار الدنيا لا في دار الآخرة، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوۡهُ﴾ أي لن يتمن الكفار الموت بما قدمت أيديهم، ثم أخبر بأنهم يتمنون الموت في دار الآخرة بقوله تعالى: ﴿وَنَادَوۡاْ يَٰمَٰلِكُ لِيَقۡضِ عَلَيۡنَا رَبُّكَۖ﴾ (الزخرف: ٧٧) أي الموت.

وهو أي استقرار الجبل أمر ممكن في نفسه، والمعلق بالممكن ممكن؛ لأن معناه أي معنى تعليق الممكن بالممكن الإخبار بثبوت المعلق وهو رؤية الله تعالى عند ثبوت المعلق به وهو استقرار الجبل، والمحال لا ثبوت له على شيء من التقادير الممكنة. حاصل قوله: «وأن الله تعالى علق الرؤية إلخ» هو أن يقال: إن الله تعالى ما عاتب موسى عليه السلام عند سؤال الرؤية كما عاتب نوحا عليه السلام عند سؤاله إنجاء ابنه من الغرق من الله تعالى، بل العتاب في سؤال موسى عليه السلام أولى من العتاب في سؤال الإنجاء؛ لأن هذا لو كان جهلا منه بربه لبلغ مرتبة الكفر، بل علق رؤيته على الأمر الممكن الذي هو استقرار الجبل مكانه فيكون الرؤية ممكنة؛ لأن المعلق بالممكن ممكن؛ فإن إمكان الشرط مستلزم إمكان المشروط.

وقد اعترض بوجوه: ١- أقواها أي أقوى الوجوه أن سؤال موسى عليه السلام كان لأجل قومه. «أجل» مصدر «أجل شرا» إذا جناه، استعمل في تعليل الجنايات، ثم استعمل في كل تعليل، أي لتبكيت قومه، لا لأجل إمكان الرؤية، هذا إشارة إلى رد الدليل الأول. حيث قالوا: ﴿لَن نُّؤۡمِنَ لَكَ﴾ و«لن» كلمة في نفي المستقبل غير أنه أبلغ تأكيدا وتشديدا، وهو حرف مرتجل عند سيبويه والخليل في إحدى الروايتين عنه، وفي الرواية الأخرى أصله: «لا أن»، وعند الفراء: «لا»، فأبدلت ألفها نونا. ﴿حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهۡرَةٗ﴾، فسأل =

ليعلموا امتناعها، كما علمه هو.

ولم يقل: «رب أرهم ينظروا إليك»؛ لأن نفي رؤيته أدل على امتناعها من نفي رؤيتهم

[وفي نسخة: «الحركة»]

٢- وبأنا لا نسلم أن المعلق عليه ممكن، بل هو استقرار الجبل حال تحركه، وهو محال.

وأجيب بأن كلا من ذلك خلاف الظاهر، ولا ضرورة في ارتكابه، على أن القوم إن كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عليه السلام: إن الرؤية ممتنعة. وإن كانوا كفارا لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع، وأيا ما كان يكون السؤال عبثا. والاستقرار حال التحرك أيضا ممكن، بأن يقع السكون بدل الحركة، وإنما المحال اجتماع الحركة والسكون.

أي في إخباره بحكمه — لرؤيته تعالى — لا طائل فيه لأحد — جواب عن الثاني

= بقوله: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾ (الأعراف: ١٤٣)، وإنما أضاف إلى نفسه؛ لئلا يقولوا: لو سألها لنفسه لرآه؛ لعلو قدره. ليعلموا أي القوم امتناعها، كما علمه أي الامتناع هو أي موسى عليه السلام.

٢- وبأنا لا نسلم إشارة إلى رد الدليل الثاني أن المعلق عليه وهو استقرار الجبل ممكن؛ لأن معنى قوله تعالى: ﴿فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ﴾ (الأعراف: ١٤٣) أي فإن اجتمع السكون والحركة: فسوف تراني، بل هو استقرار الجبل حال الحركة، وهو محال؛ لأنه علق الرؤية باستقرار الجبل، إما حال سكونه، وإما حال حركته، والأول ممنوع؛ لأنه لو علق عليه حال سكونه لزم وجود الرؤية لحصول الشرط الذي هو استقرار الجبل وهو باطل، فتعين أنه علقه حال حركته وهو محال.

وأجيب بأن كلا من ذلك أي من الاعتراض خلاف الظاهر؛ لأن الشخص إذا علم امتناع الشيء ثم سأل لأجل الغير كان ممنوعا في العادة، ولا ضرورة في ارتكابه أي ارتكاب موسى عليه السلام على خلاف الظاهر على أن القوم أي قوم موسى عليه السلام إن كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عليه السلام: إن الرؤية ممتنعة، إذ لو كانت الرؤية ممتنعة لوجب أن يجهلهم ويزيح شبهتهم كما فعل بهم حين مر قومه على قوم يعبدون الأصنام، ويقيمون على عبادتها، قالوا: يا موسى، اجعل لنا إلها نعبده كما لهم آلهة يعبدونها، قال لهم موسى عليه السلام: ﴿إِنَّكُمۡ قَوۡمٞ تَجۡهَلُونَ﴾، يعني تكلمتم بغير عقل، وجهلتم الأمر. وفي قول الشارح: «إن كانوا مؤمنين إلخ» نظر، بأن السؤال ليس ليعلمهم بامتناع الرؤية، بل يسمعوا من الله تعالى خطاب «لن تراني» فيخبروا لمن بعدهم، والاستدلال بجواب قوله تعالى: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ على استحالة الرؤية أشد خطأ؛ إذ لا يدل الإخبار على عدم رؤيته إياه على أن لا يراه أبدا ولا يراه غيره أصلا فضلا عن أن يدل على استحالته، ودعوى الضرورة فيه مكابرة أو جهالة بحقيقة الرؤية. وإن كانوا كفارا لم يصدقوه أي قول موسى عليه السلام في حكم الله تعالى بالامتناع، وأيا ما كان يكون السؤال عبثا.

والاستقرار حال التحرك أيضا أي كإمكان الاستقرار في غير حال التحرك ممكن، بأن يقع السكون بدل الحركة، وإنما المحال اجتماع الحركة والسكون، فإن معنى قوله تعالى: ﴿فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ﴾ (الأعراف: ١٤٣)، فإن وقع السكون مكان الحركة: فسوف تراني، لا إن اجتمع السكون والحركة في زمان واحد: فسوف تراني، كما توهمه المعترض.

قال بعض المحققين من أرباب المكاشفة: إن موسى عليه السلام طلب رؤية ذاته تعالى مع بقاء هوية نفسه حيث قال: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾ (الأعراف: ١٤٣) مشيرا إلى هويته بصيغة المتكلم، فرد الله تعالى بقوله: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ أي مع بقاء هويتك التي تخاطب بها، ﴿وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ﴾ أي بذاتك وهويتك، ﴿فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ﴾ ولم يكن فانيا ﴿فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ﴾ بهويتك، ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ﴾ =

[قوله: «وقد» ساقط في نسخة]

واجبة بالنقل، وقد ورد الدليل السمعي بإيجاب رؤية المؤمنين الله تعالى في الدار الآخرة.

أي واقعة ضرورية لخبر المخبر الصادق — أي إثباتها أو لزومها وعدا

أما الكتاب: فقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾. (القيامة: ٢٢، ٢٣)

= أي ألقى عليه من نوره فاضطرب بدنه من رهبة الله تعالى ﴿جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا﴾ أي مغشيا وفناء عن هويته، فرأى الحق بعين الحق، ﴿فَلَمَّآ أَفَاقَ﴾ من غشيته ﴿قَالَ سُبْحَٰنَكَ﴾ تنزيها لك من السؤال ﴿تُبْتُ إِلَيْكَ﴾ الآن من مسألتي الرؤية مع بقاء الهوية، وذلك أنه سألها بغير استئذان من الله تعالى، فلذلك تاب ﴿وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ أي أول من آمن أنه لا يراك أحد قبل يوم القيامة.

قال القتيبي: ﴿وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ أراد به في زمانه، كقوله تعالى: ﴿وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ (البقرة: ٤٧).

وزعم بعض المعتزلة -وهو أبو القاسم الكعبي-: أن موسى عليه السلام سأل ربه آية، أي علامة يعلمه بها على طريق الضرورة. قلنا: هذا التأويل فاسد من وجوه، **أحدها**: أنه قال: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾، ولم يقل: «أنظر إليها».

والثاني: أنه تعالى قال: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾، ولم يقل: «لن تر آيتي أي علامتي».

والثالث: أن موسى عليه السلام كان معه من آيات الله تعالى من قلب العصا حية، وانفجار الماء بضرب العصا من الحجر، وفلق البحر بضرب العصا، واليد البيضاء وغير ذلك من الآيات الحسية الدالة على وجود الصانع بطريق الضرورة بحيث يستغني معها عن طلب آية أخرى. وأيضا أن موسى عليه السلام كان يتكلم مع الله تعالى بلا واسطة، وفي مثل هذا الوقت يبعد أن يقول: يا إلهي، أظهر لي دليلا أعرف به وجودك.

واجبة بالنقل أي بالدليل السمعي، ورد الدليل السمعي أي الكتاب والسنة وإجماع الأمة بإيجاب رؤية المؤمنين الله تعالى في الدار الآخرة.

أما الكتاب: فقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾، قوله: ﴿يَوْمَئِذٍ﴾ أي يوم القيامة ناظرة ناعمة حسنة، يقال: «شجر ناضر»، و«روض ناضر»، ويقال: «نضر وجهه ينضر»، و«نضره الله وأنضره ونضّر»، والمفسرون يقولون: مضيئة مسفرة مشرقة. ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ ينظر إلى الله تعالى يومئذ لا يحجب عنه. ﴿وُجُوهٌ﴾ مبتدأ، و﴿نَّاضِرَةٌ﴾ خبره، وجاز الابتداء هنا بالنكرة؛ لحصول الفائدة، و﴿يَوْمَئِذٍ﴾ ظرف للخبر، ويجوز أن يكون الخبر محذوفا، أي ثم وجوه، و﴿نَّاضِرَةٌ﴾ صفة، وأما ﴿إِلَىٰ﴾ فمتعلقة بـ﴿نَاظِرَةٌ﴾ الأخيرة.

وجه الاستدلال: أن النظر إما أن يكون عبارة عن الرؤية أو عن تقليب الحدقة نحو المرئي طلبا لرؤيته، والأول هو المطلوب، والثاني تعذر حمله على ظاهره، فيحمل على الرؤية التي هي كالمسبب للنظر بالمعنى الثاني، وإطلاق السبب وإرادة المسبب من أحسن وجوه المجاز.

ولقائل أن يقول: إن النظر لا يدل على الرؤية، ولهذا يقال: نظرت إلى الهلال فلم أره، فإذا لم يدل النظر على الرؤية لم يتعين الرؤية للإرادة من الآية، بل يحتمل أن يكون المراد بها غيرها، فلا يكون الآية دليلا على وجوب الرؤية.

فإن قيل: هذه الآية لا تدل على وجوب الرؤية في الآخرة لاحتمال أن يكون النظر إلى واحد الآلاء التي هي النعماء الباطنة، وأن يكون النظر بمعنى «الانتظار» لا بمعنى «الرؤية»، فيكون معنى الآية: وجوه يومئذ ناضرة، نعمة ربها منتظرة، ولاحتمال أن يكون المضاف هو المحذوف، وهو الثواب، فيكون معنى الآية: وجوه يومئذ ناضرة، إلى ثواب ربها ناظرة، وبالاحتمال المذكور لا يثبت الرؤية في الآخرة فضلا عن وجوبها.

قلت: إن النظر المنسوب إلى الوجه المقيد بكلمة ﴿إِلَىٰ﴾ لا يكون إلا بنظر العين، فلا يجوز حمل ﴿إِلَىٰ﴾ على واحد الآلاء، ولا حمل النظر على الانتظار، وكون النظر الموصول بـ﴿إِلَىٰ﴾ سيما المسند إلى الوجه بمعنى الانتظار لم يثبت من الثقات، ولأن حمل النظر =

شبهه لا في الضوء والجهة، بل في شمول الكل فيه [وفي نسخة: «عليه السلام»]

وأما السنة: فقوله عليه السلام: «إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر». وهو مشهور، رواه أحد وعشرون من أكابر الصحابة رضوان الله عليهم.

قيده به؛ لأن رؤية الهلال مختصة بالمستهلين [وفي نسخة: «تعالى عليهم أجمعين»] فصار متواترا معنى

[وفي نسخة: «الأيمة»] [وفي نسخة: «مجتمعين»]

وأما الإجماع: فهو أن الأمة كانوا مجمعين على وقوع الرؤية في الآخرة، وأن الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها، ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت شبههم وتأويلاتهم.

على وجوب الرؤية — بعد الصدر الأول — من المعتزلة والروافض — لا على معانيها المؤولة من الخصم — أي انتشرت — في النصوص

وأقوى شبههم من العقليات

أي الأدلة العقلية

أن الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة، ومقابلة من الرائي، وثبوت مسافة بينهما، بحيث لا يكون في غاية القرب ولا في غاية البعد، واتصال شعاع من الباصرة بالمرئي،...

يحيطه — متصلا بالباصرة — أي بين الرائي والمرئي — [وفي نسخة بعده: «المرئي»] بلا فصل — فلا يرى أبعد

= على الانتظار لا يليق هنا؛ إذ الآية مسوقة لبيان النعم، والانتظار سبب للغم؛ لأنه موت أحمر، وإن حذف المضاف غير جائز؛ لأن النظر على الثواب لا بد وأن يحمل على إضمار رؤية الثواب لا على تقليب الحدقة نحو الثواب من غير الرؤية؛ لأنه ليس من النعم، والآية لبيان النعم، ولا بد من إضمار الرؤية حتى يكون من النعم، وإذا وجب إضمار الرؤية كان إضمار الثواب زيادة إضمار من غير دليل، وهو لا يجوز.

وأما السنة: فقوله عليه السلام: «إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر» هذا تشبيه الرؤية بالرؤية في اليقين والوضوح، لا تشبيه المرئي بالمرئي في الجهة، وفي الخبر الصحيح: «إن الله تعالى يأتي يوم القيامة في صورة غير صورته التي تعرفونها فيقول: أنا ربكم. فيقولون: نعوذ بالله منك. فيأتيهم الله تعالى في صورته التي تعرفونها فيقول: أنا ربكم. فيقولون: أنت ربنا، فيتبعونه» الحديث. ثم السلف توقفوا فيه كما هو رأيهم، والخلف أولوه بأن الملك يأتيهم، فأنكروا عليه لما رأوه في صورة الممكن، والمراد بالصورة الثانية أن يتجلى الله لهم على صفة لا تشبه شيئا من مخلوقاته فيعرفون به، عبر عنها بالصورة للمشاكلة. وهو مشهور يفيد طمأنينة القلب، رواه أحد وعشرون من أكابر الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين.

وأما الإجماع: فهو أن الأيمة، والأصل في «الأيمة» أئممة؛ لأنها جمع «إمام»، ولكن لما اجتمعت الميمان أدغمت الأولى في الثانية، وألقيت حركتها على الهمزة، فصارت «أئمة»، فأبدلت من الهمزة المكسورة ياء كراهية اجتماع الهمزتين. كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية في الآخرة، وأن الآيات الواردة هذا إشارة إلى دفع كلام المعتزلة في ذلك محمولة على ظواهرها، ثم ظهرت مقالة المخالفين، وشاعت شبههم وتأويلاتهم.

وأقوى شبههم من العقليات، يعني أن لهم على امتناع الرؤية دليلين، عقلي ونقلي، أن الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة، ومقابلة من الرائي، إما حقيقة كما في الرؤية بالذات أو حكما كما في رؤية وجهه في المرآة المقابلة، وثبوت مسافة بينهما أي بين الرائي والمرئي بحيث لا يكون المرئي في غاية القرب من الرائي ولا في غاية البعد، واتصال شعاع عطف على قوله: «وثبوت» من الباصرة بالمرئي، =

وكل ذلك محال في حق الله تعالى. والجواب منع هذا الاشتراط، وإليه أشار بقوله:

فيرى لا في مكان، ولا على جهة من مقابلة، أو اتصال شعاع، أو ثبوت مسافة بين الرائي وبين الله تعالى، وقياس الغائب على الشاهد فاسد.

[وفي نسخة بعده: «الله»] [وفي نسخة: «و»] [وفي نسخة: «و»]

وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى إيانا. وفيه نظر؛ لأن الكلام في الرؤية بحاسة البصر.

فإن قيل: لو كان جائز الرؤية، والحاسة سليمة، وسائر الشرائط موجودة: لوجب أن يُرى،

الباري عز اسمه — الواو حالية — الإضافة لفظية إلى الفاعل — [قوله: «وسائر الشرائط موجودة» ساقط في نسخة] — [وفي نسخة بعده: «الله تعالى في الدنيا»]

= وكل ذلك محال في حق الله تعالى. والجواب منع هذا الاشتراط، بأن يقال: لا نسلم أن هذه الشروط المذكورة شرائط في رؤية الله تعالى؛ لأنها لا يلزم من كونها شرائط في المحسوسات كونها شروطا لرؤية الله تعالى؛ لأنه قياس الشاهد على الغائب، وهو وهم محض.

فإن قلت: فحينئذ لا نزاع حقيقة؛ لأن المعتزلة أنكروا الرؤية بالمقابلة والانطباع؛ وجوز أهل السنة بدونهما. قلت: بل نزاع حقيقي في أن الانكشاف الحاصل بهما هل يمكن بدونهما أم لا؟ وإليه أي إلى المنع أشار بقوله: فيرى الله تعالى لا في مكان.

قال بعض من أرباب المكاشفة: إن الله تعالى يتجلى لأهل الجنة، ويريهم ذاته في حجاب صفاته؛ لأنهم لا يطيقون أن يروا ذاته بلا حجاب. قال الإمام حجة الإسلام الغزالي في «الإحياء»: إن الرؤية نوع كشف وعلم، إلا أنه أوضح وأتم من العلم، فإذا جاز تعلق العلم به ليس في جهة جاز تعلق الرؤية من غير جهة، وكما جاز أن يعلم من غير كيفية وصورة جاز أن يرى كذلك من غير كيفية وصورة.

ولا على جهة من مقابلة واتصال شعاع وثبوت مسافة بين الرائي وبين الله تعالى، وقياس الغائب على الشاهد فاسد، يعني لا يلزم من كون هذه الشروط شروطا لرؤية الشاهد في الحس -وهو الموجودات المحسوسة- أن يكون شرطا للغائب عن الحس، وهو الله تعالى، وإن قياس الغائب على الشاهد وهم محض لا يفيد اليقين في امتناع رؤية الله تعالى الذي هو مراد المخالفين.

اعلم أن المتكلمين يسمون التمثيل استدلالا بالشاهد على الغائب، والأصغر غائبا، والمشبه به شاهدا، والفقهاء يسمونه قياسا؛ لما هو من حذو جزئي لجزئي وإلحاقه به، «قاس الشيء بالشيء» إذا قدره على مثاله، ويسمون الأصغر فرعا، والمشبه به أصلا؛ لابتناء الأصغر عليه في ثبوت الحكم عليه، والأكبر حكما، والأوسط جامعا وعلة.

وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى إيانا. والباء متعلق بـ«يستدل»، يعني لو كانت هذه المذكورات شرائط للرؤية امتنع رؤية الله تعالى إيانا، وفيه أي في هذا الاستدلال نظر؛ لأن الكلام أي البحث في الرؤية بحاسة البصر، يعني رؤية الله تعالى إيانا ليس بحاسة البصر، ورؤيتنا إياه تعالى بحاسة البصر، ولم يلزم من عدم اشتراط هذه الأشياء في رؤية الله تعالى إيانا عدمُ اشتراطها في رؤيتنا إياه تعالى، فلا يلزم من كون هذه الأشياء شروطا للرؤية بحاسة البصر كونها شروطا للرؤية بغير حاسة البصر، فلا يصلح هذا للاستدلال.

فإن قيل: لو كان الله تعالى جائز الرؤية، هذا معارضة من طرف المعتزلة: وإن دل دليلكم على جواز رؤية الله تعالى، لكن عندنا ما ينافيه. والحاسة الواو للحال سليمة: لوجب أن يُرى الله تعالى في الدنيا، =

وإلا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها، وإنه سفسطة.
صفة لـ«الجبال» أي كونها بهذه الصفة

قلنا: ممنوع؛ فإن الرؤية عندنا بخلق الله تعالى، ولا تجب عند اجتماع الشرائط.
أي وجوب الرؤية عند شرائطها ومثال الجبال عادي، ولم يجر عادته بعدم خلق رؤيتها بالحضور

ومن السمعيات

عطف على قوله: «من العقليات»، أي أقوى شبههم من السمعيات

١- قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾. والجواب بعد تسليم كون «الأبصار» للاستغراق ....
(الأنعام: ١٠٣) هذه منوع وأجوبة ضمنية مشار إليها

= وإلا أي وإن لم تجب الرؤية مع وجود هذه الشرائط لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة أي عالية لا نراها أي الجبال، وإنه سفسطة أي كون الجبل بحضرتنا وعدم رؤيتنا إياه سفسطة ومغالطة.

قلنا: ممنوع، أي الملازمة ممنوعة، وإن وجوب الرؤية على تقدير كون الحاسة سليمة ممنوع، ولا نسلم أيضا من عدم وجوب رؤية الله تعالى جواز عدم رؤية الجبل المذكور؛ فإن الرؤية عندنا بخلق الله تعالى، ولا تجب عند اجتماع الشرائط؛ لأنه يجوز أن لا يخلق الله تعالى الرؤية عند اجتماع هذه الشرائط، ولو سلم وجوبها في الشاهد ولكنه لا نسلم وجوبها في البارئ تعالى بجواز اختلاف الرؤيتين في الماهية ولوازمها، ولو سلم وجوبها في البارئ تعالى أيضا عند تمام الشرائط لكن لا نسلم تمامها فيه؛ لما نقل عن السلف أن رؤية الله تعالى لا يجوز في الدنيا؛ لضعف تركيب أهلها، وكون قواهم فانية متغيرة، وفي الآخرة رزقوا تركيبا باقيا وقوى باقية فرأوا بها. وعن أنس بن مالك ﷺ: لا يرى الباقي بالفاني، بل يرى الباقي بالباقي.

اعلم أن شرائط الرؤية ثمانية، **الأول**: سلامة الحاسة. **الثاني**: كون الشيء بحيث يكون جائز الرؤية. **الثالث**: أن يكون مقابلا للرائي أو في حكم المقابل، فالأول كالجسم المحاذي للرائي، والثاني كالأعراض المرئية؛ فإنها ليست مقابلة للرائي؛ إذ العرض لا يكون مقابلا للرائي، ولكنه حال في الجسم المقابل للرائي، فكان في حكم المقابل للرائي. **الرابع**: أن لا يكون المرئي في غاية القرب. **الخامس**: أن لا يكون في غاية البعد. **السادس**: أن لا يكون المرئي في غاية الصغر. **السابع**: أن لا يكون في غاية اللطافة. **الثامن**: أن لا يكون بين الرائي والمرئي حجاب.

ومن السمعيات عطف على قوله: «ومن العقليات» قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ -أي لا تحيط به. «الأبصار» جمع «بصر»، وهو حاسة النظر، وقد يقال للعين من حيث إنها محلها. وفي هذا الكلام دليل على أن الخلق لا يدركون الأبصار، أي لا يعرفون كيف حقيقة البصر وما الشيء الذي صار به الإنسان بصيرا من عينه دون أن يبصر من غيرها من سائر أعضائه. وإنما خص الأبصار بإدراكه إياها مع أنه يدرك كل شيء؛ لأن الله تعالى يرى الأبصار ولا يرى، وهذا لله تعالى؛ لأن غير الله تعالى لا يجوز أن يرى البصر ولا يراه البصر.- ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ وجه الاستدلال بهذه الآية: أن قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ يقتضي أن لا تدركه الأبصار في شيء من الأوقات؛ لأن قوله: ﴿يُدْرِكُ﴾ يناقض قوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ بدليل استعمال واحد من القولين في تكذيب الآخر، وصدق أحد النقيضين يستلزم كذب الآخر، وصدق قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ يوجب كذب قوله: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ يحيط علمه بها، ولا يخفى عليه شيء ولا يفوته ﴿وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ (الأنعام: ١٠٣)، فيدرك ما لا يدركه الأبصار بالأبصار، ويجوز أن يكون من باب اللف، أي لا تدركه الأبصار؛ لأنه اللطيف، وهو يدرك الأبصار؛ لأنه الخبير، فيكون اللطيف مستعارا من مقابل الكثيف لما لا يدرك بالحاسة ولا ينطبع فيها.

والجواب بعد تسليم كون «الأبصار» للاستغراق يريد أن اللام في قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ ليس لاستغراق أفراد البصر، =

أي نفي الشمول، وهو رفع الإيجاب الكلي

وإفادته عموم السلب لا سلب العموم، وكون الإدراك هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على وجه

أي شمول النفي، وهو السلب الكلي

حتى يحصل نفيها في القيامة أيضا

الإحاطة بجوانب المرئي: أنه لا دلالة فيه على عموم الأوقات والأحوال.

خبر لقوله: «والجواب إلخ» أي عموم النفي لها من الانغماس في الغواشي المادية والتجرد عنها

وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية؛ إذ لو امتنعت لَمَا حصل التمدح بنفيها، كالمعدوم

فهو معارضة بالقلب أو المثل جوازا وإمكانا عاديا أيضا

لا يمدح بعدم رؤيته؛ لامتناعها، وإنما التمدح في أن يمكن رؤيته ولا يُرى؛ للتمنع والتعزز....

للأبصار أي الله سبحانه أي العلو والغلبة والعزة

= فلا يتم دليلكم، ولو سلم استغراقها دون الجنس وأن المعنى لا يدركه كل بصر. وإفادته عطف تفسير عموم السلب أي شمول النفي لكل واحد لا سلب العموم، أي نفي الشمول ورفع الإيجاب الكلي، فيكون سلبا جزئيا، وكون الإدراك معطوف على «تسليم كون الأبصار»، هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على وجه الإحاطة بجوانب المرئي، يعني لا نسلم أن الإدراك هو الرؤية مطلقا؛ لجواز أن يكون الرؤية على وجه الإحاطة بجوانب المرئي، فإذا كان كذلك فالرؤية مطلقا جائزة، فعلم أن الإدراك أخص من الرؤية، ونفي الأخص لا يستلزم نفي الأعم، أنه لا دلالة فيه أي في قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ على عموم الأوقات أي أوقات الدنيا والآخرة والأحوال، فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين الأدلة. قوله: «أنه لا دلالة» خبر، والمبتدأ قوله: «والجواب بعد تسليم إلخ». وأيضا البصر في اللغة والعرف: هو القوة، فالنفي يصرف إليها ضرورة؛ إذ الخطاب لا يجري إلا بحسب العرف واللغة، وهذا لا يضرنا؛ إذ المدعى أن الله تعالى يعطي يوم الجزاء قوة لأبصارنا تقوى بها على رؤيته.

وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية، يعني الاستدلال على أن يكون كل من قوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ (الأنعام: ١٠٣) تمدحا على حدة، وأما إذا كان المجموع تمدحا واحدا فلا يمكن أن يراد بإدراك الأبصار: الإدراك بمقابلة وجهه، فلا يلزم منه عدم الرؤية مطلقا؛ إذ لو امتنعت الرؤية لما حصل التمدح بنفيها، أي الرؤية. المدح على ثلاثة أوجه، **أوله:** أن يمدحه في وجهه، فهذا الذي نهي عنه. **والثاني:** أن يمدحه بغير حضرته ويعلم أنه يبلغه، فهذا أيضا منهي عنه. ومدح ثالث يمدحه في حالة غيبته، ولا يبالي بلغه أو لم يبلغه، ويمدحه بما هو فيه، فهذا لا بأس.

واعترض بأن عدم الرؤية لو كان مدحا كان زواله نقصا، فيلزم دوامه في الدنيا والآخرة. أجيب: بأن النقص إنما يلزم فيما يرجع إلى الذات والصفات، وأما المدح الذي يرجع إلى الفعل: فيجوز زواله بزوال الفعل بلا لزوم نقص؛ إذ لا يلزم منه التغير في القديم والرؤية منه؛ لأنها بخلق الله تعالى، وأما الاعتراض بالتمدح بنفي الشريك مع امتناعه: فمردود بأن التمدح فيه بالتفرد والاستقلال لا بامتناع شريكه.

كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته أي المعدوم لامتناعها أي الرؤية، وإنما التمدح في أن يمكن رؤيته، اعترض بعدم رؤية الأصوات والطعوم؛ إذ لا يمدح فيه مع إمكان رؤيتها؛ لكونها موجودة. وأجيب بأن نفي الرؤية عن الموجود الخالي عن سمات النقص المقرون بصفات الكمال مدح، وتلك الأعراض مقرونة بأمارات الحدوث والنقص، فلا مدح في نفي رؤيتها.

قيل: كون عدم الرؤية كمالا إنما هو فيما ينال إليه بالرؤية فلم ينل؛ لتعززه بحجاب الكبرياء، وأما ما ينال إليه بالشم والذوق: فالكمال يمنع الوصول إليه بالشم والذوق، لا بالرؤية كما في أكل الجنة ومشاربها.

ولا يُرى للتمنع أي للتفرد والتعزز «العزة» في اللغة: المنعة والغلبة، ويقال: «عزّ الشيء» إذا اشتد، ويقال: «العزيز» الذي لا يعجز عما أراد، ويقال: «العزيز» الذي لا يوجد مثله في وجوده. =

بحجاب الكبرياء.
والعظمة

وإن جعلنا الإدراك عبارة عن الرؤية على وجه الإحاطة بالجوانب والحدود فدلالة الآية على جواز الرؤية بل تحققها أظهر؛ لأن المعنى أنه مع كونه مرئيا لا يدرك بالأبصار؛ لتعاليه عن التناهي والاتصاف بالحدود والجوانب.
برتر بودنش / خبر لقوله: «فدلالة» / في الجملة / أي لا يحاط بها

٢- ومنها: أن الآيات الواردة في سؤال الرؤية مقرونة بالاستعظام والاستكبار. والجواب أن ذلك لتعنتهم وعنادهم في طلبها، لا لامتناعها، وإلا لمنعهم موسى عليه السلام عن ذلك، كما فعل حين سألوا: أن يجعل لهم آلهة، ....
عطف على قوله: «من السمعيات» / [وفي نسخة: «الاستنكار»] / عيب جوئی وسرکشی وتمرد / أي منعهم وزجرهم

= بحجاب الكبرياء. «الكبرياء» الترفع على الغير، قيل: «الكبرياء» أن لا يحاط به.

وإن جعلنا الإدراك في قوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ عبارة عن الرؤية على وجه الإحاطة بالجوانب والحدود فدلالة الآية على جواز الرؤية بل تحققها أي الرؤية أظهر؛ لأن المعنى أي معنى الآية أنه مع كونه أي كون الله تعالى مرئيا لا يدرك الله تعالى بالأبصار أي لا يرى بالإحاطة بل يرى بغيرها؛ لتعاليه عن التناهي والاتصاف بالحدود والجوانب.

٢- ومنها: أي من أقوى شبههم من السمعيات أن الآيات الواردة في سؤال الرؤية مقرونة بالاستعظام أي استعظام الرؤية والاستنكار. أي عدّ الشيء منكرا، أي الشبهة للمعتزلة أنه تعالى ما ذكر سؤال الرؤية في موضع من كتابه إلا وقد استعظمه، وذلك في ثلاث آيات، الأولى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ نَرَىٰ رَبَّنَا ۗ لَقَدِ ٱسْتَكْبَرُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمْ وَعَتَوْ عُتُوّٗا كَبِيرٗا﴾ (الفرقان: ٢١)، ولو كانت الرؤية ممكنة لما كان طالبها عاتيا -أي مجاوزا للحد- مستكبرا رافعا نفسه إلى مرتبة لا يليق بها، بل كان نازلا منزلة طلب سائر المعجزات.

الآية الثانية: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةٗ﴾ أي عيانا ﴿فَأَخَذَتْكُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ﴾ أي الصيحة التي أهلكتهم، ﴿وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ﴾ (البقرة: ٥٥)، ولو أمكنت الرؤية لما عاقبهم بسؤالها في الحال.

الآية الثالثة: ﴿يَسْـَٔلُكَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَٰبٗا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ۚ فَقَدْ سَأَلُواْ مُوسَىٰٓ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوٓاْ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةٗ فَأَخَذَتْهُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ۚ﴾ (النساء: ١٥٣)، سمى الله تعالى ذلك السؤال ظلما، وجازاهم به في الحال بأخذ الصاعقة إياهم، ولو جاز كونه مرئيا كان سؤالهم هذا سؤالا لمعجزة زائدة، ولم يكن ظلما ولا سببا للعقاب.

والجواب أن ذلك أي الاستعظام لتعنتهم وعنادهم، «التعنت» طلب الإيقاع في أمر شاق، يعني أن كفرهم والعقاب بسبب تعليق إيمانهم على الرؤية في الدنيا تعنتا وعنادا، في طلبها أي الرؤية، لا لامتناعها، ولهذا استعظم إنزال الملائكة في الآية الأولى، واستكبر إنزال الكتاب في الآية الثالثة مع إمكانهما بلا خلاف، وإلا أي وإن لم يكن ذلك لتعنتهم وعنادهم لمنعهم موسى عليه السلام عن ذلك أي عن سؤال الرؤية، كما فعل أي منع موسى عليه السلام حين سألوا أي قوم موسى عليه السلام أن يجعل لهم آلهة، أي حيث قالوا: ﴿يَٰمُوسَى ٱجْعَل لَّنَآ إِلَٰهٗا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٞ﴾ =

فقال: ﴿إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾، وهذا مشعر بإمكان الرؤية في الدنيا، ولهذا اختلفت الصحابة ﷺ
[وفي نسخة «اختلف»] (الأعراف: ١٣٨) [وفي نسخة «فهذا»]

في أن النبي ﷺ هل رأى ربه ليلة المعراج أم لا؟ والاختلاف في الوقوع دليل الإمكان.
[وفي نسخة بعده: «على»]

وأما الرؤية في المنام فقد حكيت عن كثير من السلف، ولا خفاء في أنها نوع مشاهدة يكون
كما قدمناه فتذكر

بالقلب دون العين.

بل لخلقه كله ولو غير مكلف

والله تعالى خالق لأفعال العباد من الكفر والإيمان والطاعة والعصيان لا كما زعمت
أي الاختيارية وفيها الاختلاف وغيرها من الأفعال المباحة والجائزة

المعتزلة أن العبد خالق لأفعاله. ....

= فقال موسى ﷺ: ﴿إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ فهذا أي عدم منع موسى ﷺ عن طلب الرؤية، مشعر بإمكان الرؤية في الدنيا، ولهذا أي ولأجل إمكان الرؤية اختلف الصحابة ﷺ في أن النبي ﷺ هل رأى ربه ليلة المعراج أم لا؟ والاختلاف أي الاختلاف بين الصحابة في الوقوع أي وقوع الرؤية دليل على الإمكان؛ لأن الإمكان سابق على الوقوع.

روى مسلم عن أبي ذر ﷺ: أن النبي ﷺ سئل: هل رأيت ربك ليلة المعراج؟ فقال: «نور أنى أراه؟»، فيه دليل الفريقين؛ إذ روي «أنى» بفتح الهمزة والنون وكسرهما، فعلى الأول كان إنكارا للرؤية، وعلى الثاني كان إثباتا لها، والمراد بالنور هو الظاهر بنفسه المظهر لغيره، وهو صادق على الله تعالى، وقد ورد به إذن الشرع. قيل: إطلاق النور يؤيد رواية الكسر، فلعل رواية الفتح للتلبيس على بعض المخاطب؛ لقصوره عن إدراك معناه.

وأما الرؤية في المنام هذا جواب ما يقال، وهو أن يقال: هل يجوز رؤية الله تعالى في المنام أم لا؟ فأجاب عنه بقوله: «وأما الرؤية»، فقد حكيت عن كثير من السلف كأبي حنيفة ﷺ، وعن أبي يزيد: رأيت ربي في المنام، فقلت له: كيف الطريق إليك؟ فقال: اترك نفسك ثم تعال. وروي أن حمزة القارئ قرأ على الله القرآن من أوله إلى آخره في المنام، حتى إذا بلغ إلى قوله: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ (الأنعام: ١٨): قال الله تعالى: قل يا حمزة: وأنت القاهر. قيل: هذا إنما يدل على كونه كليم الله لا على رؤيته. وعن أكابر الصحابة رضي الله تعالى عنهم كعمر رضي الله تعالى عنه. ولا خفاء في أنها أي الرؤية في المنام نوع مشاهدة يكون بالقلب دون العين.

والله تعالى خالق لأفعال العباد لما فرغ من مباحث ذات الله تعالى وصفاته شرع في بيان أفعال العباد، فقال: «والله تعالى خالق لأفعال العباد» من الملك والإنس والجن، وخالق لأفعال سائر الحيوانات لا خالق لها سواه، وهو مذهب الصحابة ﷺ. من الكفر والإيمان والطاعة والعصيان أي موجد لذوات الأفعال، إما مع صفاتها مع كونها طاعة أو معصية كما ذهب إليه الأشعري، أو يستند صفاتها إلى قدرة العبد كما قال القاضي أبو بكر، أو يراد أنه خالق الأفعال مع قدرة العبد كما رآه الأستاذ، فلا رد صريحا إلا على المعتزلة.

فإن قيل: متى كانت القدرة والإرادة والشعور والآلات بخلق الله تعالى، والفعل إنما يحصل من هذا المجموع، فمتى ثبت هذا المجموع حصل الفعل، ومتى لم يثبت فلا، فكيف يصح إسناد الفعل إلى العبد؟ قلت: لا شك أن أصل الإرادة والقدرة بخلق الله تعالى لكن تعلقها بواحد من طرفي الفعل والترك مع الحركات والسكنات يصدر من العبد، فبهذا صح إسناده إلى العبد.

لا كما زعمت المعتزلة أن العبد خالق لأفعاله وبه خرج الرد على الحكماء حيث قالوا: العقول العشرة خالق بعضها لبعض ولعالم الأجسام أيضا، والعبد خالق لأفعاله، وفرق بينهم وبين المعتزلة: أن العبد موجد لأفعاله بطريق الصحة عند المعتزلة، =

أي إطلاقهم إياه

وقد كانت الأوائل منهم يتحاشَون عن إطلاق لفظ «الخالق»، ويكتفون بلفظ الموجد[١]

أي متقدمو المعتزلة — كناره كشى مى نمودند — للأدب — في إبراز مرامهم

والمبدع

والمخترَع ونحو ذلك، وحين رأى الجبائي وأتباعه أن معنى الكل واحد -وهو المخرج من

بلا مثال سابق — من هذه الألفاظ

العدم إلى الوجود-: تجاسروا على إطلاق لفظ «الخالق».

دليرى كردند

احتج أهل الحق بوجوه، الأول: أن العبد لو كان خالقا لأفعاله لكان عالما بتفاصيلها[٢]؛

على امتناع كون العبد خالقا لأفعاله — جزئياتها

ضرورة أن إيجاد الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون إلا كذلك، واللازم باطل؛ فإن المشي من

أي عالما تاما؛ لأن الاختيار مسبوق بالعلم

موضع إلى موضع، قد يشتمل على سكنات متخللة، وعلى حركات بعضها أسرع وبعضها أبطأ،

[ساقط في نسخة]

ولا شعور للماشي بذلك، وليس هذا ذهولا عن العلم، بل لو سئل لم يعلم.

مفصلا — أي بهذا التخلل — رد لما يتوهم أنه لعل له به شعورا ولا شعور بالشعور — علم العلم بأدنى التفات

---

(١) قوله: الموجد: [وإن رادفه؛ لعدم ورود النص به.] (٢) قوله: بتفاصيلها: [أي مما اشتمل عليه فعله من أجزائه وصفاته كلها.]

= وبالإيجاب عند الحكماء، بمعنى أن الله تعالى يوجب للعبد القدرة والإرادة، ثم هما يوجبان المقدور. وقد كانت الأوائل منهم أي من المعتزلة، كأنه إشارة إلى جواب سؤال مقدر، وهو أن يقال: لا نسلم أن المعتزلة يطلقون لفظ «الخالق» على العباد، وكان القدماء منهم لا يطلقون لفظ «الخالق» بل يطلقون لفظ الموجد والمخترع لا غير، فأجاب عنه بقوله: «وقد كانت الأوائل منهم» يتحاشَون أي يمتنعون، وفي بعض النسخ: «لا يتجاسرون» عن إطلاق لفظ «الخالق» على العبد، ويكتفون بلفظ الموجد والمخترِع ونحو ذلك كمبدع ومحدث، وحين رأى الجبائي من المعتزلة وأتباعه أن معنى الكل واحد -وهو المخرِج من العدم إلى الوجود-: تجاسروا أي تشاجعوا على إطلاق لفظ «الخالق» على كل حي بالنسبة إلى فعله حتى النملة والبقة.

احتج أهل الحق على أن الله تعالى خالق لأفعال العباد وسائر المخلوقات لا خالق لها سواه بوجوه، الأول: أن العبد لو كان خالقا لأفعاله هذا دليل عقلي لكان عالما بتفاصيلها أي الأفعال. قيل: هذا الدليل ينفي الكسب والخلق معا؛ لاشتراكهما في كونهما بالقدرة والقصد والاختيار. فنقول: القصد إلى الشيء مسبوق بالشعور به ضرورة واتفاقا، ثم القصد إن كان إجمالا فعلمه بالإجمال، وإن كان تفصيلا فعلمه بالتفصيل، ثم القصد الإجمالي كاف في الكسب اتفاقا كقصد المشي إلى المسجد، فليكن كافيا في الخلق أيضا، ودعوى البديهية في عدم كفايته فيه ممنوع. ضرورة أن إيجاد الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون إلا كذلك أي يكون العالم بتفاصيلها، واللازم باطل أي كون العبد عالما بتفاصيلها؛ فإن المشي من موضع إلى موضع هذا نظير الأفعال الظاهرة يشتمل على سكنات متخللة أي متوسطة وعلى حركات بعضها أسرع وبعضها أبطأ، ولا شعور الواو للحال للماشي بذلك أي بأفعال من الحركات والسكنات.

وليس هذا ذهولا هذا جواب عن سؤال مقدر، وهو أن يقال: لا نسلم أن العبد ليس بعالم بتفاصيل أفعاله، بل هو عالم إلا أنه ذاهل عن العلم؛ فإن العلم بالشيء لا يستلزم العلم بذلك العلم، وإلا لزم من علم شيء واحد علوم غير متناهية وإنه محال، وعدم الشعور عبارة عن الذهول عن العلم، لا عبارة عن عدم العلم، فأجاب عنه بقوله: «وليس ذهولا» عن العلم، بل لو سئل العبد. والجمهور على همزة «سئل»، ويقال: «سيل» بالياء وهو لغة من قال: «سلت تسال» بغير همزة، والياء منقلبة عن واو لقولهم: «سؤال وساولته». لم يعلم.

وهذا في أظهر أفعاله، وأما إذا تأملت في حركات أعضائه في المشي والأخذ والبطش ونحو ذلك، وما يحتاج إليه من تحريك العضلات، وتمديد الأعصاب ونحو ذلك، فالأمر أظهر[١].

الثاني: النصوص الواردة في ذلك، كقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[٢] (الصافات: ٩٦) أي عملكم، على أن «ما» مصدرية؛ لئلا يحتاج إلى حذف الضمير. أو معمولكم، على أن «ما» موصولة، ويشمل الأفعال؛ لأنا إذا قلنا: أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أو للعبد، لم نُرِد بالفعلِ المعنَى المصدريَّ الذي هو الإيجاد والإيقاع، بل الحاصل بالمصدر الذي هو متعلّق الإيجاد والإيقاع، أعني ما نشاهده من الحركات والسكنات مثلا.

---

(١) قوله: فالأمر أظهر: [بل يوقف على ذرة منها بفن «التشريح».] (٢) قوله: وما تعملون: [بالعطف على الضمير المفعول أي «كم»، ويجوز على المتصل المنصوب.]

وهذا أي عدم الشعور في أظهر أفعاله، وأما إذا تأملت في حركات أعضائه وهذا نظير الأفعال الخفية في المشي والأخذ والبطش أي الأخذ بالغلبة والقهر ونحو ذلك، وما يحتاج إليه عطف على قوله: «في حركات أعضائه» من تحريك العضلات جمع «عضلة»، وهي لحمة مجتمعة مكتنزة في العصب، وتمديد الأعصاب ونحو ذلك، فالأمر أظهر أي عدم العلم بتفاصيلها.

الثاني أي الدليل النقلي النصوص الظاهرة الواردة في ذلك أي في أن الله تعالى خالق لأفعال العباد، كقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ أي عملكم من الإيجاد والإيقاع، ويلزمه أن يكون المعمول لله؛ لأنه إذا كان العمل لله يكون المعمول أيضا لله، على أن «ما» مصدرية؛ لئلا يحتاج إلى حذف الضمير؛ لأنه إذا كان «ما» موصولة لا بد من ضمير المفعول في قوله: ﴿وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ أي ما تعملونه؛ لأنه وجب عود الضمير من الصلة إلى الموصول، بخلاف ما إذا كان «ما» مصدرية؛ لأنه لا يحتاج إلى تقدير الضمير.

أو معمولكم، على أن «ما» موصولة، ويشتمل الأفعال؛ لأنه إذا كان المعمول لله تعالى يكون العمل لله تعالى أيضا، فحينئذ يكون المعمول مشتملا للأفعال، هذا جواب عن سؤال مقدر، وهو أن يقال: إن هذه الآية لا تدل على المراد الذي هو كون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى؛ لأنه يحتمل أن يكون «ما» مصدرية وأن يكون «ما» موصولة، وإنما يلزم أن لو كان «ما» مصدرية؛ لأن معنى الآية حينئذ: والله خلق أنفسكم وأفعالكم، وأما إذا كانت موصولة لا يلزم ذلك المدعى؛ لأن معنى الآية يكون حينئذ: والله خلق أنفسكم ومعمولكم، والمعمول لا يتناول الأفعال، فلا يكون المطلوب حاصلا بالآية المحتملة للمعنيين، فأجاب عنه بقوله: «ويشتمل الأفعال»؛ لأن المعمول يطلق على الأفعال التي هي الحاصلة من المعنى المصدري، بل كون «ما» موصولة أدل على المقصود؛ لأنا إذا قلنا: أفعال العباد مخلوقة لله تعالى كما ذهب إليه أهل الحق أو للعبد كما هو مذهب أهل الاعتزال لم نُرِد بالفعلِ المعنَى المصدريَّ الذي هو الإيجاد والإيقاع، بل الحاصل بالمصدر الذي هو أي الحاصل متعلّق الإيجاد والإيقاع يعني الفعل قد يراد به المعنى المصدري كالحركة في المسافة، وقد يراد به المعنى الحاصل بالمصدر كالحالة التي يكون المتحرك عليها في كل جزء من المسافة، وهي أثر الأول، ولا شك أن الثاني موجود، واختلف في الأول. أعني ما يشاهد من الحركات والسكنات مثلا على ما يدل عليه قوله: «يشتمل على سكنات متخللة وحركات بعضها أسرع وبعضها أبطأ، ولا شعور للماشي بذلك».

أي على هذه الإرادة
وللذهول عن هذه النكتة قد يتوهم أن الاستدلال بالآية موقوف على كون «ما» مصدرية.
كما توهمه المعتزلة مع أنه تام على التقديرين
(الأنعام: ١٠٢) [قوله: «وفعل العبد شيء» ساقط في نسخة]
وكقوله تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ أي ممكن بدلالة العقل، وفعل العبد شيء. وكقوله تعالى:
عطف على قوله: «كقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ﴾ الآية» قيل: لهم أيضا أن يخصوه بغير فعله، أو يؤولوه بأعم منه ومن الإقدار
﴿أَفَمَن يَخۡلُقُ كَمَن لَّا يَخۡلُقُ﴾ في مقام التمدح بالخالقية، وكونها مناطًا لاستحقاق العبادة.
(النحل: ١٧) [وفي نسخة: «لكونها»] دليلا على أن أصنامهم لا تستحقها
لا يقال: فالقائل بكون العبد خالقًا لأفعاله يكون من المشركين دون الموحدين. لأنا نقول:
في الخالقية

وللذهول عن هذه النكتة هي الفائدة التي تؤثر في النفس تأثيرا عجيبا، أي على أن المراد بالعمل والمعمول واحد، وهو الحاصل بالمصدر، وحينئذ يجوز الاستدلال بالآية وإن كان لفظة «ما» موصولة. قد يتوهم أن الاستدلال بالآية موقوف على كون «ما» مصدرية. قوله: «وللذهول» تعليل مقدم لـ«قد يتوهم».

وكقوله تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ أي ممكن، هذا إشارة إلى جواب ما يقال، وهو أن هذه الآية لا تدل على مطلوبكم؛ لأنها عام خص منه ذات الله تعالى وصفاته؛ فإن لفظ «الشيء» متناول لهما مع أنهما ليسا بمخلوقين، فإذا كانت عاما مخصوصا جاز أن يخرج منها أفعال العباد، فيكون المراد من الشيء غير ذات الله تعالى وصفاته وغير أفعال العباد، فأجاب عنه بقوله: المراد من الشيء هو الممكن، لا مطلق الأشياء، فلا يرد ما ذكرتم من السؤال.

بدلالة العقل كأنه إشارة إلى جواب سؤال مقدر، وهو أن يقال: إن الشيء شامل لكل موجود واجبا كان أو ممكنا، وذكر العام وإرادة الخاص لا يجوز من غير قرينة؛ لأن العام لا يدل على الخاص بإحدى الدلالات الثلاث، فما القرينة هنا؟ فأجاب بأن القرينة هو العقل، أي المخصص هو العقل؛ فإنه يحكم بأن الممتنع غير مخلوق، وكذا الواجب، فلا ينافي كون العام قطعيا في الباقي، بخلاف ما إذا كان المخصص هو النقل، كما بين في الأصول. ولأن المفهوم في العرف من مثل هذا الخطاب أن لا يدخل المخاطب تحت عموم الخطاب ليحتاج إلى تخصيصه، بدليل «أنا ضارب من في الدار»، وهذا الضارب حاصل في الدار، فلا يلزم منه كونه ضاربا لنفسه.

وكقوله تعالى: ﴿أَفَمَن يَخۡلُقُ كَمَن لَّا يَخۡلُقُ﴾ الاستفهام للإنكار، فيكون المعنى: ليس من يخلق -أي الله تعالى- كمن لا يخلق -أي الأصنام- في مقام التمدح بالخالقية ولو شاركه فيه لانتفت فائدة التمدح بالخالقية. فإن قال قائل: قد قال الله تعالى: ﴿فَلَا تُزَكُّوٓاْ أَنفُسَكُمۡۖ﴾ (النجم: ٣٢) فما الحكمة في أنه نهى عباده عن مدح أنفسهم ومدح نفسه؟ قيل له عن هذا السؤال جوابان: أحدهما أن العبد وإن كان فيه خصال الخير فهو ناقص، وإذا كان ناقصا لا يجوز له أن يمدح نفسه، والله تعالى تام الملك والقدرة، فيستوجب به المدح، فمدح نفسه؛ ليعلم عباده فيمدحوه.

وجواب آخر أن العبد وإن كان فيه خصال الخير فتلك أفضال من الله تعالى، ولم يكن ذلك بقوة العبد، فلهذا لا يجوز له أن يمدح نفسه، والله تعالى إنما قدرته وملكه له، ليس لغيره فيه مدخل، فيستوجب به المدح، ومثل هذا أن الله تعالى نهى عباده أن يمنوا على أحد بالمعروف وقد من الله تعالى على عباده؛ للمعنى الذي ذكرناه في المدح. لكونها أي لكون الخالقية مناطًا أي مرجعا لاستحقاق العبادة وهذا المطلوب لا يحصل إلا بأن يكون الخالقية مخصوصة لله تعالى.

لا يقال: فالقائل قائله جمهور المعتزلة بكون العبد خالقًا لأفعاله يكون من المشركين دون الموحدين فلا يكون الاستدلال بهذه الآية حجة لهم؛ لأنهم ليسوا من الموحدين، فلهذا ذمهم رسول الله ﷺ بقوله: «القدرية مجوس هذه الأمة»، قالت المعتزلة: المراد به الجبرية القائلون بأن كل شيء بخلق الله تعالى، قيل: ولو سلم أن المراد به المعتزلة فلعل المراد تقبيح رأيهم في هذه المسألة، وإلا فنسبة كتاب الله تعالى إلى دين المجوس مشكل. لأنا نقول:

(أي القول بإشراكه) الإشراك هو إثبات الشريك في الألوهية، بمعنى وجوب الوجود، كما للمجوس، أو بمعنى (بالله وصفاته) (أي اعتقاده له تعالى) استحقاق العبادة، كما لعبدة الأصنام، والمعتزلة لا يثبتون ذلك، بل لا يجعلون خالقية (مفعول ثان لقوله: «لا يجعلون»، أي مماثلة لها) العبد كخالقية الله تعالى؛ لافتقاره إلى الأسباب والآلات التي هي بخلق الله تعالى، إلا أن مشايخ (لأنها غير مستقلة) (في خلقه لأفعاله) (سامان) [ساقط في نسخة] (من الماتريدية) ما وراء النهر قد بالغوا في تضليلهم في هذه المسألة، حتى قالوا: إن المجوس أسعد حالًا منهم، (من بغداد) (نيكوتر) (أي قولا ومذهبا) حيث لم يثبتوا إلا شريكًا واحدًا، والمعتزلة يثبتون [وفي نسخة: «أثبتوا»] شركاء لا تحصى. (هو الشيطان، موسوم بـ«اهرمن») (هم عباده تعالى)

واحتجت المعتزلة بأنا [وفي نسخة: «وأن»] نفرق بالضرورة بين حركة الماشي وبين حركة المرتعش، أن الأولى (أي الحركة) (بوجوه عقلية وسمعية، منها قوله: «بأنا إلخ») (بالاختيار والاضطرار) (صاحب رعشه) (أي بأن إلخ، متعلق بالفرق) باختياره دون الثانية. وبأنه لو كان الكل بخلق الله تعالى لبطلت [وفي نسخة: «البطل»] قاعدة التكليف والمدح والذم (وقدرته، يصح له إيقاعها وإعدامها، فلو كان غير موجد كان غير مختار) والثواب والعقاب، وهو ظاهر. (لأن كلها مرتبة على الاختيار)

= الإشراك هو إثبات الشريك في الألوهية، بمعنى وجوب الوجود كما للمجوس، فإن عندهم الخالق اثنان: أحدهما خالق الخير، ويقال له: «يزدان»، والآخر: خالق الشر، ويقال له: «اهرمن». أو بمعنى استحقاق العبادة كما لعبدة جمع «عابد» الأصنام، والمعتزلة لا يثبتون ذلك أي الشريك، بل لا يجعلون أي المعتزلة خالقية العبد كخالقية الله تعالى؛ لافتقاره أي العبد إلى الأسباب والآلات التي بخلق الله تعالى.

إلا أن مشايخ ما وراء النهر «والوراء» في الأصل مصدر جعل ظرفا، ويضاف إلى الفاعل فيراد به ما يتوارى به، وهو خلفه، وإلى المفعول فيراد به ما يواريه، وهو قدامه، ولذلك عد من الأضداد. قد بالغوا في تضليلهم أي المعتزلة في هذه المسألة أي مسألة خلق الأفعال، حتى قالوا أي المشايخ: إن المجوس جمع «مجوسي» أسعد حالًا منهم أي من المعتزلة. لا يقال: هذا كفر، وروي في الفروع أن من قال: النصرانية خير من اليهودية فقد كفر؛ لإثباته الخيرية للقبيح عقلا وشرعا بدليل قطعي؛ لأنا نقول: الممنوع هو الخيرية مطلقا.

أما لو قيل: النصرانية خير من اليهودية من جهة لين طبعهم وسهولة ميلهم إلى الإسلام، واليهودية خير من النصرانية من حيث إن كفرهم في النبوة، وكفر النصارى في الألوهية: فلا، وأما قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ﴾ (التوبة: ٣٠) فإنما قاله طائفة من اليهود. حيث لم يثبتوا أي المجوس إلا شريكًا واحدًا، والمعتزلة أثبتوا شركاء لا تحصى.

واحتجت المعتزلة على أن العبد خالق لأفعاله بأنا نفرق بالضرورة بين حركة الماشي وبين حركة المرتعش، وأن الأولى باختياره دون الثانية. حاصل هذا الدليل أن يقال: إن الحركة الصادرة من العبد على ضربين: اختيارية، وغير اختيارية، فلو كانت بخلق الله تعالى لزم أن يكون الكل اختياريا أو غير اختياري، فعلم أن الحركة التي هي اختيارية بخلق العبد، والحركة الغير الاختيارية بخلق الله تعالى. وبأنه لو كان الكل بخلق الله تعالى لبطل قاعدة التكليف؛ لأنه كالجمادات، فكما أن تكليف الجمادات باطل كذا هذا، والمدح بالعمل أي الخير والذم بالعمل أي الشر والثواب والعقاب، وهو ظاهر. حاصل هذا الكلام لو كان أفعال العباد بخلق الله تعالى لزم أن لا يكون العبد مكلفا بالأوامر والنواهي، وأن لا يكون مستحقا للمدح ببعض أفعاله والذم بالبعض والعقاب بالبعض الآخر؛ لأن الكل بخلق الله تعالى، لا اختيار للعبد؛ لكونه مجبورا، واللوازم كلها باطلة، أما الملازمة فلأنه يلزم تكليف العاجز، ويلزم أن لا يكون العبد مستحقا =

والجواب أن ذلك إنما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي الكسب والاختيار أصلًا، وأما

نحن فنثبته على ما نحققه إن شاء الله تعالى.

معاشر الأشاعرة والماتريدية — في اختيارية الأفعال

من جانب المعتزلة — [وفي نسخة بعده: «الله»] — [ساقط في نسخة]

وقد يتمسك بأنه لو كان خالقًا لأفعال العباد لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب

أي الباري عز مجده — واللازمات باطلة بداهة

والزاني والسارق إلى غير ذلك. وهذا جهل عظيم؛ لأن المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء، لا مَن

أي لزم اتصافه بها — من أفعالهم — من المعتزلة في استدلالهم به — أي بحقيقة الأمر — [ساقط في نسخة]

أوجده، ....

= لهذه الأشياء، أما بطلان اللازم فإن الله تعالى كلف عباده بالأوامر والنواهي، واستحق المدح والذم والعقاب بأفعاله، وكذا الملزوم.

اعلم أنه يتفرع على مسألة خلق الأفعال مسائل، منها: أن المتولدات عندنا بخلق الله تعالى كالألم في المضروب، والانكسار في الزجاج، وعند المعتزلة بخلق العبد. ومنها: أن المقتول ميت بأجله؛ لأن القتل فعل يحصل بخلق الله تعالى، وعندهم مقطوع عليه أجله. ومنها: أنه مريد بجميع الكائنات عينا أو عرضا طاعة أو معصية؛ لأنه خالق بالاختيار، فيكون مريدا لها ضرورة خلافا لهم في المعصية.

والجواب عن الاستدلال المذكور أن ذلك أي الاحتجاج المذكور إنما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي الكسب أي كسب العبد، ومعنى الكسب: الفعل لاجتلاب نفع أو دفع ضرر، ولهذا لا يوصف فعل الله تعالى بأنه كسب. والاختيار أي اختيار العبد أصلًا بالكلية. حاصل الجواب أن يقال: إن هذا الاحتجاج المذكور -وهو عدم الفرق بين الحركتين وبطلان قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب- إنما يكون حجة على الجبرية؛ فإنهم قائلون على أن لا كسب ولا اختيار للعبد أصلا في أفعاله، بل كان أفعاله بمنزلة حركات الجمادات، لا علينا؛ فإنا قائلون بكسب العبد واختياره، فلا يكون قاعدة التكليف باطلة؛ لوجود الاختيار من العبد، ولا المدح ولا الذم ولا الثواب ولا العقاب؛ لأن الأفعال صادرة عنه باختياره، ولأجل ذلك يستحق المدح والذم والثواب والعقاب في مقابلة أفعاله. وأما نحن فنثبته أي نثبت الكسب والاختيار على ما نحققه الضمير البارز عائد إلى «ما» إن شاء الله تعالى، فيصح التكليف؛ ليختار ما كلف به ويستحق المدح والذم والثواب والعقاب؛ لاختياره الفعل أو المحلية له.

فإن قلت: التكليف بالصلاة مثلا لإيجادها، وإذا لم يكن هو الموجد كان تكليفا بما لا يطاق. قلت: لا نسلم أن التكليف بها لإيجادها، بل ليختارها فيترتب عليه إيجاد الله تعالى.

وقد يتمسك أي المعتزلة بأنه لو كان الله خالقًا لأفعال العباد لكان هو القائم والقاعد والآكل والزاني والسارق إلى غير ذلك. وهذا أي هذا التمسك جهل عظيم، الجهل قد يكون بسيطا، وقد يكون مركبا، أما البسيط فهو عبارة عن عدم العلم بالشيء من كل الوجوه أو من بعضها، وأما المركب فهو عبارة عن عدم العلم بالشيء مع اعتقاد أنه عالم، وأما الجهل المركب فاستحال اجتماعه مع النظر؛ لأن صاحب هذا الجهل -أعني المركب- لما اعتقد أنه عالم بالمطلوب استحال فيه أن يطلبه؛ لأن اعتقاد العلم يمنعه عن الإقدام على طلب.

لأن المتصف بالشيء من قام به ذلك والضمير في «به» راجع إلى «من»، و«ذلك» إشارة إلى الشيء سواء كان موجدا أو كاسبا أو محلا فقط، كـ طال زيد، وقصر عمرو. قال حجة الإسلام: من أوجد معنى قائما بمحل فالموجد هو الفاعل الحقيقي، والمحل هو الفاعل المجازي، فالجلاد قاتل بالتجوز، والله تعالى قاتل في الحقيقة، ولذا نسب الله تعالى الأفعال الاختيارية في القرآن تارة إلى نفسه وأخرى إلى عباده، كما قال: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ (الأنفال: ١٧) لا من أوجده.

أولا يرون أن الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض وسائر الصفات في الأجسام، ولا يتصف بذلك.

والاستقامة والطول — أي بشيء منها

[قوله: «وقوله» ساقط في نسخة] — مشير إلى كون عيسى خالقا

وربما يتمسك بقوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ﴾، وقوله: ﴿وَإِذۡ تَخۡلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ

(المؤمنون: ١٤) — خطابا لعيسى ابن مريم عليه السلام

كَهَيۡـَٔةِ ٱلطَّيۡرِ﴾. والجواب: أن الخلق ههنا بمعنى التقدير.

(المائدة: ١١٠) — أي في الآيتين

[ساقط في نسخة]

وهي أي أفعال العباد كلها بإرادته ومشيئته تعالى وتقدس، وقد سبق أنهما عندنا عبارة عن

في بحث الإرادة

[وفي نسخة: «شيء»]

معنى واحد.

هو تخصيص أحد المقدورين

وحكمه لا يبعد أن يكون ذلك إشارة إلى خطاب التكوين. وقضيته أي قضائه، وهو عبارة

أشار إلى أن له معاني — فالفعلية بمعنى المصدر

عن الفعل مع زيادة إحكام.

استواري

أوَلا يرون أي المعتزلة أن الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض وسائر الصفات في الأجسام، ولا يتصف بذلك أي بذلك الصفات، حاصله أن يقال: إن المعتزلة لم يفرقوا بين خلق الشيء وبين الاتصاف به، فزعموا أن من خلق الشيء فهو متصف به، وليس كذلك؛ لأن المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء لا من أوجده، ألا يرى أن الصباغ يصبغ الثوب بالسواد، فالسواد قائم بالثوب، فالثوب أسود، والصباغ هو الموجد، لا أنه أسود، ولأنه لو كان كذلك لكان الله تعالى الأسود والأبيض وغير ذلك؛ لأنه أوجده، وليس كذلك بالاتفاق. والأولى: أن المتصف بالشيء من قام به مأخذ الاشتقاق، لا من أوجد ذلك الشيء؛ لأن السواد والبياض قائم بالمحل، فيتصف المحل به.

وربما يتمسك أي المعتزلة بقوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ﴾ أي استحق التعظيم والثناء بأنه لم يزل ولا يزال، ﴿ٱللَّهُ أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ﴾ معنى «تبارك» دام عظمته وجلالته دواما ثابتا لا انتقال له، ولهذا لا يقال: «يتبارك الله تعالى» مضارعا؛ لأن انتقال الأزمنة على القديم محال. ﴿وَإِذۡ تَخۡلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيۡـَٔةِ ٱلطَّيۡرِ﴾ وجه التمسك بهاتين الآيتين أن قوله تعالى: ﴿أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ﴾ يدل على كثرة الخالق، وأن قوله: ﴿وَإِذۡ تَخۡلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيۡـَٔةِ ٱلطَّيۡرِ﴾ يدل على أن عيسى عليه السلام خالق؛ لأن الضمير في ﴿تَخۡلُقُ﴾ عائد إلى عيسى عليه السلام، فيكون العبد خالقا لأفعاله الاختيارية.

والجواب أن الخلق ههنا بمعنى التقدير فيكون معنى ﴿أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ﴾ أحسن المقدرين والمصورين، ويكون أيضا معنى ﴿وَإِذۡ تَخۡلُقُ﴾: إذ تقدر، فمعنى الخلق في اللغة: التقدير، أي إيجاد الشيء على تقدير واستواء، يقال: «خلقت الأديم» إذا قدرته لتقطع منه شيئا، يقال: «رجل خالق» أي صانع.

وهي أي أفعال العباد كلها بإرادته ومشيئته أي بإرادة الله تعالى ومشيئة الله تعالى، قد سبق أنهما عندنا عبارة عن شيء واحد، أي أكثر المتكلمين لم يفرقوا بينهما وإن كانا في أصل اللغة مختلفين؛ فإن المشيئة في اللغة: الإيجاد، يقال: شاء الله تعالى: أوجده، والإرادة: طلب الشيء. وحكمه لا يبعد أن يكون ذلك أي الحكم إشارة إلى خطاب التكوين؛ فإن مشيئة الله تعالى جرت على أنه إذا أراد شيئا أن يقول له: «كن» فيكون، وإن كانت القدرة مع الإرادة كافيتين في خلقه فخطاب التكوين لا يقتضي وجود مخاطبه كما يقتضيه خطاب التكليف، وقيل: خطاب التكوين عبارة عن سرعة الإيجاد. وقضيته أي قضائه، وهو عبارة عن الفعل مع زيادة إحكام لا يحتمل الزوال.

لا يقال: لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضاء به؛ لأن الرضاء بالقضاء واجب، على العباد والللازم باطل؛ لأن الرضاء بالكفر كفر. لأنا نقول: الكفر مقضي لا قضاء، أي لا فعل له والرضاء إنما يجب في الشرع بالقضاء دون المقضي. أي استحسان صدوره له تعالى أي مفعوله

وتقديره وهو تحديد كل مخلوق بحده الذي يوجد عليه من حسن وقبح ونفع وضرر، وما يحويه من زمان أو مكان، وما يترتب عليه من ثواب وعقاب. ....

متعلق بالضمير أو بالمقدر أي رضاء — حد بيتين — [ساقط في نسخة] — [وفي نسخة: «وضر»] — [وفي نسخة: «و»]

اعلم أن القضاء والقدر بمعنى الخلق والتقدير، كما في قوله تعالى: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبۡعَ سَمَٰوَاتٖ﴾ (فصلت: ١٢) وقوله تعالى: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقۡوَٰتَهَا﴾ (فصلت: ١٠)، والمعتزلة أنكروا القضاء والقدر بهذا المعنى في أفعال العباد، وقد يجيئان بمعنى الإيجاب والإلزام، كقوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ (الإسراء: ٢٣) وقوله تعالى: ﴿نَحۡنُ قَدَّرۡنَا بَيۡنَكُمُ ٱلۡمَوۡتَ﴾ (الواقعة: ٦٠)، فيكون الواجبات بالقضاء دون البواقي، وقد يراد بهما الإعلام والتبيين، كقوله تعالى: ﴿وَقَضَيۡنَآ إِلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ فِي ٱلۡكِتَٰبِ لَتُفۡسِدُنَّ فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ (الإسراء: ٤) وقوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱمۡرَأَتَهُۥ قَدَّرۡنَٰهَا مِنَ ٱلۡغَٰبِرِينَ﴾ (النمل: ٥٧) أي أعلمنا بذلك وكتبناه في اللوح.

لا يقال: لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضاء أي رضاء العبد به أي بالكفر؛ لأن الرضاء بالقضاء أي بقضاء الله تعالى واجب، واللازم باطل أي الرضاء بالكفر؛ لأن الرضاء بالكفر كفر. اعلم أن الرضاء بكفر نفسه كفر اتفاقا، واختلفوا في الرضاء بكفر غيره، قيل: كفر، وقيل: إساءة، لا كفر، وقيل: الحق أنه كفر إن كان يستحب الكفر ويستحسنه، وإلا فلا، كمن أحب موت الشرير على الكفر حتى ينتقم الله تعالى منه، فهذا ليس بكفر، بدليل قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا ٱطۡمِسۡ عَلَىٰٓ أَمۡوَٰلِهِمۡ وَٱشۡدُدۡ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ فَلَا يُؤۡمِنُواْ حَتَّىٰ يَرَوُاْ ٱلۡعَذَابَ ٱلۡأَلِيمَ﴾ (يونس: ٨٨) قيل: هذا دعاء ليموت على كفره، وهل يجوز الدعاء على المؤمن الشرير ليموت على الكفر؟ فيه كلام ذكر في بعض التفاسير أن موسى عليه السلام دعا على بلعم بسلخ الإيمان منه. حاصل هذا السؤال أن يقال: لا نسلم أن أفعال العباد كلها بقضاء الله تعالى، وإلا لزم ألا يكون الرضاء بالكفر كفرا؛ لأنه من جملة أفعاله، وليس كذلك؛ لأنه لو كان كذلك لزم رضاء العباد به؛ لأن الرضاء بقضاء الله تعالى واجب، واللازم باطل، وكذا الملزوم، فلا يكون أفعال العباد كلها بقضاء الله تعالى.

لأنا نقول: الكفر مقضي أي مخلوق، لا قضاء وهو إيجاد الكفر وخلقه. حاصل هذا الجواب أن يقال: إن كون الكفر بقضاء الله تعالى يوجب الرضاء بقضائه، لا الرضاء بالكفر والكفر هو الرضاء بالكفر، لا الرضاء بقضاء الكفر، والسائل لم يفرق بين الرضاء بقضاء الكفر وبين الرضاء بالكفر، وزعم أنهما واحد، وليس كذلك. والرضاء إنما يجب بالقضاء وهو صفة الله تعالى، دون المقضي وهو صفة العبد.

يرد عليه أن من قال: رضيت بقضاء الله تعالى: يريد به رضاءه بما ورد عليه من البلاء -وهو المقضي- لا بما قام بذات الله تعالى -وهو القضاء- فالأولى أن يقال: إن للكفر نسبة إلى الله تعالى باعتبار إيجاده إياه، ونسبة إلى العبد باعتبار محليته له، والرضاء إنما يجب باعتبار النسبة الأولى. وقضاء الله تعالى عند الأشاعرة هو إرادته الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال، وقدرته إيجاده على وجه مخصوص وتقدير معين. وعند الفلاسفة قضاء الله تعالى عبارة عن علمه بما ينبغي أن يكون عليه الوجود حتى يكون على أحسن النظام، وهو المراد بالإرادة، والقدرة عبارة عن خروج الموجودات إلى الوجود العيني بأسبابها على ما تقرر في القضاء.

وتقديره وهو تحديد أي تعيين كل مخلوق بحده الذي يوجد من حسن بيان «حد» وقبح ونفع وضر، وما يحويه أي يحيطه، والضمير المستتر في «يحويه» عائد إلى «ما»، والضمير البارز إلى «المخلوق»، من زمان بيان «ما» ومكان، وما يترتب عليه من ثواب وعقاب. =

والمقصود تعميم إرادة الله تعالى وقدرته؛ لما مر من أن الكل بخلق الله تعالى، وهو يستدعي
[وفي نسخة بعده: «منه»]
القدرة والإرادة؛ لعدم الإكراه والإجبار.
له على الكل لأن خلقه عندنا ليس بنمط الإيجاب عندنا

فإن قيل: فيكون الكافر مجبورًا في كفره، والفاسق في فسقه، فلا يصح تكليفهما بالإيمان والطاعة.
لأنه لا يكلف العاجز [وفي نسخة: «علم الله تعالى»]
قلنا: إنه تعالى أراد منهما الكفر والفسق باختيارهما، فلا جبر، كما أنه علم منهما الكفر والفسق
[وفي نسخة: «إن الله»] أي الكافر والفاسق
بالاختيار، ولم يلزم تكليف المحال.

والمعتزلة أنكروا إرادة الله تعالى للشرور والقبائح حتى قالوا: إنه أراد من الكافر والفاسق
مطلقا فالإرادة منهما لغوية، لا ما نحن فيه

= وإنما سمي الجزاء ثوابا ومثوبة؛ لأن المحسن يثوب أي يرجع إليه. والمقصود أي مقصود المصنف منه أي من قوله: «بإرادته ومشيئته إلى آخره» تعميم إرادة الله تعالى وقدرته؛ لما مر من أن الكل أي المخلوقات بجميعها بخلق الله تعالى، وهو أي الخلق يستدعي القدرة والإرادة؛ لعدم الإكراه والإجبار، أي لا يكره ولا يجبر شيء من الأشياء، بل كله بقدرته، وهو المراد بتقديره، يعني أن الله تعالى مريد بجميع الكائنات جوهرا كان أو عرضا، وطاعة كان أو معصية؛ لأنه تعالى خالق الكائنات كلها بالاختيار والعلم، فيكون مريدا لها بالضرورة، إلا أن الطاعة بمشيئته وإرادته ورضائه ومحبته وقضائه وقدرته، وأن المعصية بقضائه وقدرته ومشيئته دون رضائه ومحبته.

فإن قيل: ما الفرق بين الإرادة والمشيئة، وبين الرضاء والمحبة، وبين القضاء والقدرة؟ قلت: هو أن الإرادة تكون في الأكوان والأحكام، وأن المشيئة إنما تكون في الأكوان فقط، فتكون الإرادة أعم من المشيئة، وأن الرضاء هو كمال إرادة وجود الشيء، والمحبة إفراطها عليه، فيكون وجود المحبة مستلزما لوجود الرضا من غير عكس، وأن القضاء وجود جميع المخلوقات في اللوح المحفوظ مجتمعة، والقدرة وجودها منزلة في الأعيان بعد حصول شرائطها.

فإن قيل من طرف المعتزلة: فيكون الكافر مجبورًا في كفره، والفاسق في فسقه، فلا يصح تكليفهما أي الكافر والفاسق بالإيمان والطاعة، يعني إذا قدر الله تعالى كفر الكافر وفسق الفاسق قبل خلق الكافر والفاسق وتعلق به علمه، ولا قدرة للكافر أن يخرج من تقدير الله تعالى ويفعل بخلاف ما تعلق به علمه: فيكون مجبورا في كفره، وكذا الفاسق.

قلنا: إن الله تعالى أراد منهما أي من الكافر والفاسق الكفر والفسق باختيارهما، فلا جبر. أي أراد الله الفسق والطاعة باختيار عبده، فيكون إرادته الأزلية تابعة للاختيار الحادث، ولا بعد فيه لمن أحاط علمه بالحادث الآتي، كمن علم اختيار عبده غدا، فاختار مختاره. كما أنه علم الله تعالى منهما أي من الكافر والفاسق الكفر والفسق بالاختيار، يعني الإرادة تابعة للعلم، فكل ما علم الله تعالى وقوعه فهو مراد الوقوع، وكل ما علم الله تعالى عدمه فهو مراد العدم.

حاصل الجواب أن يقال: لا نسلم من كون الكفر من الكافر والفسق من الفاسق بإرادة الله تعالى وقدرته كون الكافر مجبورا في كفره، والفاسق مجبورا في فسقه، وإنما يلزم ذلك أن لو كان إرادة الله تعالى منهما الكفر والفسق من غير اختيارهما، وليس كذلك، بل إرادته تعالى منهما الكفر والفسق باختيارهما، فلا يكونان مجبورين في الكفر والفسق، ويصح تكليف الكافر بالإيمان، وتكليف الفاسق بالطاعة، فلا يرد ما ذكرتم من السؤال. ولم يلزم تكليف المحال.

والمعتزلة أنكروا إرادة الله تعالى للشرور والقبائح، حتى قالوا: إنه أي الله تعالى أراد من الكافر والفاسق =

[وفي نسخة بعده: «الله تعالى»]
إيمانِهِ وطاعتِهِ، لا كفرِهِ ومعصيتِهِ، زعمًا منهم أن إرادة القبيح قبيحة كخلقه وإيجاده، ونحن نمنع
مفعول له لقوله: «أنكروا» [وفي نسخة: «القبح»]
ذلك، بل القبيح كسب القبيح والاتصاف به، فعندهم يكون أكثر ما يقع من أفعال العباد على
أي لا نسلم لزوم قبح إرادة القبيح أو خلقه متفرع على الإنكار
خلاف إرادة الله تعالى، وهذا شنيع جدًّا.
[وفي نسخة: «إرادته»] لأنه سمة المغلوبية نصب على المصدرية، أي إلزاما مثل إلخ
حكي عن عمرو بن عبيد أنه قال: ما ألزمني أحد مثل ما ألزمني مجوسي كان معي في
[وفي نسخة: «إن»] [وفي نسخة: «فإن»] هم عبدة النار
السفينة، فقلت له: لم لا تسلم؟ فقال: لأن الله تعالى لم يُرِد إسلامي، فإذا أراد إسلامي أسلمت.
مُشتي أي لم يحصل لك توفيقه فبقيت مجبورا في قبوله أي الله سبحانه
فقلت للمجوسي: إن الله تعالى يريد إسلامك، ولكن الشياطين لا يتركونك. فقال المجوسي: فأنا
في جوابه أي يطلبه منك من الكفر إليه، بل يلزمون ذيل نفسك
أكون مع الشريك الأغلب.
وهو الشيطان

= إيمانه وطاعته، لا كفره ومعصيته، زعمًا منهم أي من المعتزلة أن إرادة الله تعالى القبح قبيحة كخلقه وإيجاده، أي كما أن خلق القبح قبيح وإيجاد القبح قبيح عند المعتزلة، ونحن نمنع ذلك أي نمنع كون إرادة الله تعالى للقبيح قبيحة كخلقه؛ لأن القبح ليس ذاتيا للفعل، بل صفة تعرض بالنسبة إلى العبد. بل القبيح كسب القبيح والاتصاف به، لا إرادته وإيجاده، وكذا خلقه إن سلم كون العبد خالقا لفعله. والحاصل أن الأمر العدمي المسمى بالقصد والاختيار وغيرهما هو الكسب، وهو مناط كون الفعل طاعة ومعصية، ومتعلق الثواب والعقاب والحسن والقبح والخير والشر؛ إذ لا قبح في خلقها؛ لجواز اشتماله على مصلحة وحكمة، بل القبح كسبها، كما لو أعطى ملك رجلا ألف درهم مع علمه بأن ذلك الألف يصرف هذا الشخص إلى إتلاف نفسه، لكنه يعطيه ليتعظ به غيره فلا يسأله بعد ذلك أحد ولا يصرفه إلى مثله.

فعندهم أي عند المعتزلة يكون أكثر ما يقع من أفعال العباد من المعاصي والجرائم على خلاف إرادته تعالى، بل على وفق إرادة إبليس مع أنه عدو الله تعالى، وهذا أي كون أكثر ما يقع من أفعال العباد على خلاف إرادته شنيع جدًّا. قيل: لأنه يلزم عجزه تعالى ومغلوبيته؛ لوقوع خلاف مراده في مملكته؛ لأن أكثر أفعال العباد على وفق إرادة عدوه، وهو الشيطان.

قلنا: اعتقاد عجزه تعالى ومغلوبيته كفر بالإجماع، وهو محال عقلا لوجوب الوجود، وإنما حكم الشارح بشناعته دون استحالته؛ لأن المعتزلة لم يقولوا بأنه تعالى يريد الإيمان والطاعة بإرادة جازمة، حتى يلزم العجز، بل قالوا: إنه تعالى يريدهما برغبة العباد واختيارهم، فما لم يختاروه لم يرد الله تعالى، فلا عجز في الحقيقة.

حكي عن عمرو بن عبيد من المعتزلة أنه قال عمرو بن عبيد: ما ألزمني أحد مثل ما ألزمني مجوسي، «مثل» مفعول مطلق، و«ما» مصدرية أو موصولة، وهذا كقوله تعالى: ﴿مِّثۡلَ مَآ أَنَّكُمۡ تَنطِقُونَ﴾ (الذاريات: ٢٣). كان معي في السفينة، فقلت له أي للمجوسي: لم لا تسلم؟ فقال أي المجوسي: إن الله تعالى لم يرد إسلامي، فإن أراد إسلامي أسلمت. فقلت للمجوسي: إن الله تعالى يريد إسلامك، ولكن الشياطين لا يتركونك. و«الشيطان» فيعال من «شطن يشطن» إذا بعد، ويقال: شاطن وتشيطن، وسمي بذلك كل متمرد؛ لبعد غوره في الشر، ويقال: فعلان من «شاط يشيط» إذا هلك، فالمتمرد هالك بتمرده. ويجوز أن يكون سمي بفعلان لمبالغته في إهلاك غيره. فقال المجوسي: فأنا أكون مع الشريك الأغلب. يعني إذا وجد الكفر والمعاصي بإرادة الشيطان يكون أكثر أفعال العباد بإرادته، فيكون الشيطان شريكا غالبا في إيجاد أفعال العباد، وهو كفر وأمر شنيع، فيكون كل الأفعال خيرا وشرا بإرادة =

وحكي أن القاضي عبد الجبار الهمداني دخل على الصاحب ابن عباد وعنده الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، فلما رأى الأستاذَ قال: سبحان من تنزه عن الفحشاء. فقال الأستاذ على الفور: سبحان من لا يجري في ملكه إلا ما يشاء.

أي في مجلسه — أحد شيوخ المعتزلة — ملك من الملوك — [وفي نسخة: «شاء»]

والمعتزلة اعتقدوا أن الأمر يستلزم الإرادة، والنهي عدم الإرادة، فجعلوا إيمان الكافر مرادا، وكفره غير مراد، ونحن نعلم أن الشيء قد لا يكون مرادا ويؤمر به، وقد يكون مرادا وينهى عنه؛ لحِكَم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى، أو لأنه لا يُسأل عما يَفعل.

لله تعالى — أي الفعل — مطلوبا وجوده — علة للأمر والنهي كليهما — لا يبلغه عقولنا القاصرة — فلا يعلل فعله بالغرض

= الله تعالى، هذا الإلزام إنما يرد على المعتزلة أن لو قالوا: إن الله تعالى يريد إسلام الكافر إرادة جازمة، وليس كذلك كما مر، وكان جواب عمرو للمجوسي أن يقال: إن الله تعالى يريد إسلامك باختيارك، فإذا لم تختره لم يرده، فكان التقصير منك.

وحكي أن القاضي عبد الجبار الهمداني وهو شيخ أهل الاعتزال دخل على الصاحب هو أي الصاحب ملك ابن عباد وعنده أي عند الصاحب الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني وهو شيخ أهل السنة، فلما رأى أي القاضي الأستاذَ قال القاضي: سبحان من تنزه عن الفحشاء، يعني طعن عبد الجبار على الأستاذ بقوله: «سبحان من تنزه عن الفحشاء»، يعني أن المعتزلة لا يقولون بإسناد القبائح والشرور على الله من جهة التخليق، وأهل السنة يقولون به.

«سبحان» واقع موقع المصدر، وقد اشتق منه «سبحت»، والتسبيح لا يكاد يستعمل إلا مضافا؛ لأن الإضافة تبين من المعظم، فإذا أفرد عن الإضافة كان اسما علما للتسبيح لا ينصرف للتعريف والألف والنون في آخره، وما يضاف إليه مفعول به؛ لأنه المسبح، ويجوز أن يكون فاعلا؛ لأن المعنى تنزهت، وانتصابه على المصدر بفعل محذوف تقديره: سبحت الله تسبيحا. قال أهل اللغة: اشتقاق «سبحان» من «السباحة» أي المشي؛ لأن الذي يسبح يباعد ما بين طرفيه، فيكون فيه معنى التبعيد، وقال بعضهم: هذه لفظة جمعت بين كلمتي تعجب؛ لأن العرب إذا تعجبت من شيء قالت: حان، والعجم إذا تعجبت قالت: سب، فجمع بينهما فصار سبحان. والفحشاء الذي يستوجب به العقوبة في النار، وقيل: يجب به الحد. فقال الأستاذ على الفور في جوابه: سبحان من لا يجري في ملكه إلا ما شاء، يعني مذهبكم أن كفر الكافر بدون مشيئة الله تعالى والحال أن الله تعالى لا يجري في ملكه إلا ما شاء، يعني غرض القاضي الطعن له بأن يقول هذا القول؛ لأنه مستلزم لأن يقال: ليس تعالى خالق الفحشاء، وقول الأستاذ طعن أيضا، إلا أن هذا الطعن أشد من الطعن الأول؛ لأن غرضه أن يقول: أنتم قائلون لوجود ما لا يشاء الله تعالى في ملكه وهو منزه عنه، والغرض من هذين الحكايتين إثبات تعميم إرادة الله تعالى وقدرته كل الكائنات عند أهل الحق دون المعتزلة.

والمعتزلة اعتقدوا أن الأمر أي الأمر بالشيء يستلزم الإرادة، أي إرادة ذلك الشيء، والنهي عدم الإرادة، فجعلوا إيمان الكافر مرادا؛ لأن الله تعالى أمر على العباد بالإيمان، وكفره غير مراد، بعدم أمر الله تعالى على الكفار بالكفر، ونحن نعلم هذا إشارة إلى الجواب أن الشيء قد لا يكون مرادا ويؤمر به أي بالشيء، فلا يكون مستلزما للإرادة، وقد يكون أي الشيء مرادا ككفر الكافر وينهى عنه؛ لِحِكَم ومَصالح يحيط بها أي المصالح علم الله تعالى، فلا يكون النهي مستلزما لعدم الإرادة، أو لأنه معطوف على «الحِكَم» لا يسأل عما يفعل؛ لأنه مالك مطلق له أن يتصرف في ملكه كيف يشاء، لا ظلم لفعله أصلا.

ألا يرى أن السيد إذا أراد أن يظهر على الحاضرين عصيان عبده يأمره بشيء ولا يريده منه.
سند على دعوى عدم الملازمة
وقد يتمسك من الجانبين بالآيات. وباب التأويل مفتوح على الفريقين.

وللعباد أفعال اختيارية

قصدية
في الآخرة لفعل الواجب والمندوب والكف عن الحرام
يثابون بها إن كانت طاعة، ويعاقبون عليها إن كانت معصية.

لا كما زعمت الجبرية أنه لا فعل للعبد أصلا، وأن حركاته بمنزلة حركات الجمادات،
أي حقيقة ولو مفترقة ظاهرا [وفي نسخة بعده: «من»] أي باختياره
للعبد له في نفسه
لا قدرة عليها ولا قصد ولا اختيار.
بناء على تعلق علمه تعالى وإرادته وخلقه

عط
وهذا باطل؛ لأنا نفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش، ونعلم أن
المذهب لهم مشاهدة أي بالبداهة أو بالوجوب قطعا في اليد
عط
الأول باختياره دون الثاني. ولأنه لو لم يكن للعبد فعل أصلا لما صح تكليفه ولا ترتب
أي حركة البطش أي حركة الرعشة قوله: تكليفه: النواهي؛ لأنه تكليف العاجز بما لا يطيقه، ولا يكلف الله نفسا إلا وسعها لأنه فرع الاختيار
استحقاق الثواب والعقاب على أفعاله، ....
[وفي نسخة بعده: «لا»]

ألا يرى أن السيد إذا أراد أن يظهر على الحاضرين عصيان عبده يأمره أي السيد بشيء ولا يريده أي لا يريد السيد الشيء منه أي من عبده، قوله: «ألا يرى» توضيح للوجه الأول أخره من الوجه الثاني؛ لئلا يقع الفصل بين الوجهين مع قصر الثاني جدا، وقد يتمسك من الجانبين أي أهل السنة والمعتزلة بالآيات. وباب التأويل مفتوح على الفريقين.

وللعباد أفعال اختيارية أي بإرادته. قال في «المقاصد»: كأن المختار ينظر إلى الطرفين ويميل إلى أحدهما، والمريد ينظر إلى الطرف الذي يريده، ويناسبه ما في «الإحياء» من أن الاختيار مسبوق بالتردد، والإرادة أعم. يثابون بها أي بالأفعال الاختيارية إن كانت طاعة، ويعاقبون عليها أي على الأفعال الاختيارية إن كانت معصية.

لا كما زعمت الجبرية فإنهم نسبوا القبائح إلى الله تعالى، وأبرؤوا العباد من الذنوب، وهي تخالف الجماعة. من أنه لا فعل للعبد أصلا، أي لا اختياريا ولا غير اختياري، وأن حركاته أي العبد بمنزلة حركات الجمادات والعروق النابضة، ورئيس الجبرية جهم بن صفوان الترمذي قال: إضافة الفعل إلى الخلق مجاز على حسب ما يضاف الشيء إلى محله لا إلى محصله، وعندهم قولك: «جاء زيد وذهب عمرو» كقولك: «طال الغلام وابيض الشعر». لا قدرة عليها أي على الحركات ولا قصد ولا اختيار. وهذا أي زعم الجبرية باطل؛ لأنا نفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش، هذا دليل عقلي ونعلم أن الأول باختياره دون الثاني. قال بعض المحققين: اختيار العبد ترجيح أحد الطرفين بلا إيجاب له، والله يوجده فيجب به الفعل، والأول كسب، والثاني خلق، فعنده يكون لاختيار العبد دخل في وجود الفعل لكن بالترجيح لا بالتأثير. ولأنه لو لم يكن للعبد فعل أصلا أي لا اختياريا ولا غير اختياري، هذا دليل عقلي أيضا لما صح تكليفه مصدر مضاف إلى المفعول وهو الضمير، ولا ترتب استحقاق الثواب مصدر مضاف إلى المفعول وهو «الثواب»، ولا العقاب على أفعاله. أي لا يصح ترتب استحقاق الثواب على بعض الأفعال، مثل: الصلاة وسائر الحسنات، =

ولا إسناد الأفعال التي تقتضي سابقية القصد والاختيار إليه على سبيل الحقيقة، مثل:
لأنه منوط بالاختيار ولا اختيار — متعلق بقوله: «إسناد»

«صلى» و«كتب» و«صام»، بخلاف مثل: «طال الغلام» و«اسود لونه». والنصوص القطعية
[وفي نسخة: «وصام وكتب»] — أي صار الصبي ناميا — محله مما مر من الأمور الثلاثة

تنفي ذلك، كقوله تعالى: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾، وقوله تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ
(السجدة: ١٧) — أي رافعة نافية لهذا اللازم — مشير إلى ترتب الجزاء والإسناد والتكليف أيضا

فَلۡيَكۡفُرۡ﴾ إلى غير ذلك.
(الكهف: ٢٩) [وفي نسخة بدل قوله: «إلى»: «و»]

فإن قيل: بعد تعميم علم الله تعالى وإرادته الجبر لازم قطعا؛ لأنهما إما أن يتعلقا بوجود
على العبد — لا يخلوان

الفعل فيجب، أو بعدمه فيمتنع، ولا اختيار مع الوجوب والامتناع. قلنا: يعلم ويريد أن العبد
[وفي نسخة بعده: «الله»]

يفعله أو يتركه باختياره، فلا إشكال.

= وترتب العقاب على بعض الآخر، مثل: شرب الخمر ونحوه.

ولا إسناد الأفعال أي لا يصح إسناد الأفعال إلى العبد التي تقتضي سابقية القصد والاختيار إليه أي إلى العبد على سبيل الحقيقة، مثل: «صلى» و«صام» و«كتب»، فإن كل واحد من «صلى» و«صام» و«كتب» مسند إلى العبد على سبيل الحقيقة مع أن كل واحد من هذه الأفعال مسبوق بالقصد والاختيار، بخلاف مثل: «طال الغلام» و«اسود لونه»، فإن كل واحد من «طال» و«اسود» لا يقتضي سابقية القصد والاختيار. والنصوص هذا دليل نقلي القطعية تنفي ذلك أي تنفي أن لا يكون لقدرة العبد تأثير في الأفعال الاختيارية، كقوله تعالى: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾ يحصل من هذا دفع قولهم: «بأنه لا فعل للعبد أصلا»، وقوله تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡ﴾ وغير ذلك من الآيات.

فإن قيل: هذا السؤال من طرف الجبرية، منشأ السؤال قوله: «والمقصود تعميم إرادة الله تعالى» بعد تعميم علم الله تعالى وإرادته الجبر لازم قطعا، لا يقال: هذا السؤال عين ما مر في قوله: «فإن قيل: فيكون الكافر مجبورا في كفره». لأنا نقول: ما مر بناء على لزوم الجبر من كون الكل بخلق الله تعالى فهو جبر متعلق بالفعل فقط، وهذا بناء على لزومه من تعلق العلم والإرادة الأزليين فهو جبر متعلق بالفعل والإرادة معا، فلذا أورد تعلقهما لوجود الفعل وعدمه هنا. لأنهما إما أن يتعلقا أي علم الله تعالى وإرادته تعالى بوجود الفعل، فيجب الفعل، أو بعدمه أي بعدم الفعل فيمتنع الفعل، ولا اختيار مع الوجوب أي مع وجوب الفعل والامتناع. قوله: «والامتناع» يكون معطوفا على «الوجوب»، فيكون معناه: ولا اختيار مع وجوب فعل العبد وامتناعه، وأما على النسخة الأخرى وهو قوله: «ولا امتناع» فحينئذ يكون معطوفا على «لا اختيار»، فيكون معناه: ولا امتناع للعبد عن الفعل مع الوجوب ولا اختيار له أيضا، فعلى هذه النسخة يكون على تقدير واحد لا على التقديرين، فعلى كلا التقديرين يكون العبد مجبورا.

قلنا: يعلم الله ويريد أن العبد يفعله أي فعلا أو يتركه أي يترك الفعل باختياره، فلا إشكال. حاصل هذا الجواب أن يقال: إن الجبر إنما يلزم أن لو كان علم الله وإرادته متعلقا بالفعل والترك من غير اختيار العبد، وليس كذلك؛ فإن عادة الله تعالى جارية على أن علمه وإرادته يتعلقان بالفعل والترك على وفق اختيار العبد، فإن اختار العبد الفعل تعلق علم الله تعالى وإرادته، وإن اختار الترك تعلق علم الله تعالى وإرادته، فلا يلزم الجبر الذي ذكرتم.

فإن قيل: فيكون فعله الاختياري واجبا أو ممتنعا، وهذا ينافي الاختيار. قلنا: إنه ممنوع؛ فإن

[وفي نسخة بعده: «حينئذ»] *[ساقط في نسخة]*

الوجوب بالاختيار مُحقِّق للاختيار، لا منافٍ له.

وأيضًا منقوض بأفعال البارئ.

[وفي نسخة بعده: «تعالى»]

فإن قيل: لا معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار إلا كونه موجدا لأفعاله بالقصد والإرادة،

بتأثير قدرته إليها لها

وقد سبق أن الله تعالى مستقل بخلق الأفعال وإيجادها، ومعلوم أن المقدور الواحد

بلا دخل لقدرة العبد في التأثير كالفعل للعبد

لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين.

قلنا: لا كلام في قوة هذا الكلام..

استدلالا

فإن قيل: فيكون حينئذ فعله الاختياري واجبا إن علم الله وأراد وجود الفعل، أو ممتنعا إن علم الله تعالى وأراد عدم الفعل، وهذا أي كون الفعل الاختياري واجبا أو ممتنعا ينافي الاختيار أي اختيار العبد.

قلنا: ممنوع؛ فإن الوجوب بالاختيار محقق للاختيار. رد عليه السيد أن اختيار العبد لا يستند إليه، وإلا لاحتاج إلى إرادة أخرى، وإذا أسند اختياره إلى اختيار الصانع كان مجبورا. أجيب بأن الإرادة أمر إضافي، والمفتقر إلى الإرادة هو الوجود فقط، فيستغني الإرادة عن إرادة أخرى، كاستغناء التكوين عن تكوين آخر لذلك. لا منافٍ له؛ لأن المنافي للاختيار هو الوجوب بدون الاختيار، فيجوز أن يكون الأثر الصادر عن الفاعل بالاختيار واجبا بالاختيار.

وأيضًا جواب آخر منقوض بأفعال البارئ تعالى؛ لأن علمه إن تعلق بوجود فعله فيجب، وإن تعلق بعدمه فيمتنع، مع أنه فاعل بالاختيار، يعني أن أفعال البارئ تعالى واجبة، ومع هذا لا ينافي الاختيار. وأما النقض بفعل البارئ تعالى فمدفوع بأنه مفتقر إلى اختيار قديم يتعلق في الأزل بالفعل الحادث في وقته، فالمخلص أن يقال: إن اختيار العبد مسند إلى الاستعداد الموضوع فيه بطريق الصحة لا الوجوب، يعني أن الله تعالى يخلق في العبد صفة من شأنها أن يريد بها أي شيء كان في أي وقت كان.

ولا يقال: إن الوجوب في فعل الله تعالى من ذاته تعالى، فلا يكون الوجوب منافيا لاختياره، بخلاف فعل العبد؛ فإن الوجوب فيه لا يكون إلا من الله تعالى، فيكون الوجوب منافيا لاختيار العبد. لأنا نقول: الكلام في الفعل بعد وجوبه، فالوجوب من حيث إنه وجوب -سواء كان من ذات الفاعل أو غيره- لا يتغير، وإلا لا يكون واجبا، بل ممكنا، فالجواب ما قاله الشارح.

فإن قيل من جانب الجبرية، وحاصله أن يقال: لو كان للعبد قصد واختيار في أفعاله لزم أن يكون المقدور الواحد داخلا تحت قدرتين مستقلتين، واللازم باطل، وكذا الملزوم، فلا يكون للعبد قصد واختيار في أفعاله. لا معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار إلا كونه موجدا لأفعاله بالقصد والاختيار، وقد سبق الواو للحال أن الله تعالى مستقل بخلق الأفعال وإيجادها أي إيجاد الأفعال، ومعلوم والحال معلوم أن المقدور الواحد أي الفعل الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين؛ لأن كل واحدة من القدرتين لا تخلو من أن تكون كافية في حصول ذلك المقدور أو لا تكون كذلك، فإن كانت الأولى لزم الاستغناء عن القدرة الأخرى، وإن كانت الثانية لا تكون القدرة مستقلة، والمقدر خلافه.

قلنا: لا كلام في قوة هذا الكلام يعني لا نزاع في قوة هذا السؤال

ومتانته، إلا أنه لما ثبت بالبرهان أن الخالق هو الله تعالى، وبالضرورة أن لقدرة العبد وإرادته
استواري لا غيره
مدخلًا في بعض الأفعال -كحركة البطش- دون البعض -كحركة الارتعاش-: احتجنا في
أي وجه كان وهي الاختيارية أي الاضطرارية
التفصي عن هذا المضيق إلى القول بأن الله خالق، والعبد كاسب.
أي الخلاص الجبر والخلق [وفي نسخة بعده: «تعالى»]

وتحقيقه أن صَرْف العبد قدرتَه وإرادتَه إلى الفعل كسب، وإيجادَ الله تعالى الفعلَ عقيب ذلك خلق.
أي الصرف

والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين، فالفعل مقدور الله تعالى بجهة
دفع للتوهم لله وللعبد للعبد أي متعلق قدرته
الإيجاد، ومقدور العبد بجهة الكسب، وهذا القدر من المعنى ضروري وإن لم نقدر على أزيد من
فهو مخلوقه فهو مكسوبه أي تعلق قدرة العبد به مع قدرته تعالى عليه في البيان
ذلك في تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخَلق الله تعالى وإيجاده، مع ما للعبد
أي تصفيتها أي المظهرة الظرف متعلق بالكون
فيه من القدرة والاختيار.
[وفي نسخة: «فيه للعبد»]

= ومتانته، إلا أنه أي الشأن لما ثبت بالبرهان أن الخالق هو الله تعالى، وبالضرورة أي ثبت بالضرورة أن لقدرة العبد وإرادته مدخلًا في بعض الأفعال، والقدرة هو التمكن من إيجاد الشيء، وقيل: صفة تقتضي التمكن، وقيل: قدرة الإنسان هيئة بها يتمكن من الفعل، وقدرة الله تعالى عبارة عن نفي العجز عنه. واشتقاق «القدرة» من «القدر»؛ لأن القادر يوقع الفعل على مقدار قوته أو على مقدار ما يقتضيه مشيئته، وفيه دليل على أن الحادث حال حدوثه والممكن حال بقائه مقدوران، وأن مقدور العبد مقدور الله تعالى؛ لأنه شيء، وكل شيء مقدوره. كحركة البطش، دون البعض كحركة الارتعاش: احتجنا جواب «لما» في التفصي أي النجاة عن هذا المضيق إلى القول متعلق بـ«احتجنا» بأن الله تعالى خالق، والعبد كاسب.

وتحقيقه أي تحقيق أن الله تعالى خالق والعبد كاسب أن صرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل كسب، فسره في «التلويح» بقصد القلب، وجعله من الأمور اللاموجودة واللامعدومة، فلا يرد عليه أن الصرف فعل موجود، فيستند إلى البارئ تعالى. وإيجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك أي عقيب إرادة العبد خلق. قيل: هذا يشعر بتقدم الكسب على الإيجاد، فيلزم كون العبد كاسبا لفعله حال عدمه. أجيب: إيجاد الله تعالى متعلق بقصد العبد متأخر عنه تأخرا ذاتيا لا زمانيا، وأيضا: القصد إلى تمام الفعل، فعند تمامه كان الفعل مكسوبا والقصد كسبا، وعلى الوجهين لا يلزم كسب الفعل حال عدمه.

والمقدور الواحد أي الفعل الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين، فالفعل الواحد مقدور الله تعالى بجهة الإيجاد، ومقدور العبد بجهة الكسب؛ لأن تعلق القدرة بالمقدور لا يجب أن يكون بالإيجاد؛ فإن قدرة الله تعالى متعلقة في الأزل بالعالم بلا إيجاد، ثم يتعلق به عند الإيجاد نوع آخر من التعلق. وهذا القدر أي «الله تعالى خالق، والعبد كاسب» من المعنى ضروري وإن لم نقدر على أزيد من ذلك المعنى في تلخيص العبارة المفصحة أي الموضحة والمعلمة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وإيجاده أي الله تعالى مع ما فيه أي فعل العبد للعبد من القدرة والاختيار.

وهم في الفرق بينهما عبارات، مثل:
أي بين الخلق والكسب

١- أن الكسب واقع بآلة، والخلق لا بآلة.

٢- والكسب مقدور وقع في محل قدرته، والخلق لا في محل قدرته.

٣- والكسب لا يصح انفراد القادر به، والخلق يصح.
لأنه لا يصير كسبا ما لم يخلقه   انفراد القادر به؛ إذ لا حاجة له إلى كسب العبد

فإن قيل: فقد أثبتم ما نسبتم إلى المعتزلة من إثبات الشركة. ....
المفعول محذوف عائد إلى الموصول أي نسبتموه

ولهم جواب ما يقال، وهو: ما الفرق بين الخلق والكسب حتى يقال: إن الفعل مقدور الله تعالى من جهة الإيجاد، ومقدور العبد من جهة الكسب؟ فأجاب عنه بقوله: «ولهم» أي للمتكلمين في الفرق بينهما أي بين فعل الله تعالى وفعل العبد عبارات، منها أن يقال: إن الخلق إيجاد أصل الفعل، والكسب تحصيل صفته من كونه طاعة أو معصية، وهو مذهب القاضي، قيل: كونه طاعة أو معصية إنما هو لموافقته الأمر أو مخالفته، وكل منهما أمر لا يحتاج إلى علة سوى وجود الفعل في الأمر، فلا دخل لقدرة العبد في شيء منهما عنده، نعم إن كون الفعل طاعة أو معصية لما عرضه بالنسبة إلى محله ناسب أن ينسب إلى قدرة المحل لذلك.

مثل: ١- إن الكسب واقع بآلة، والخلق لا بآلة. هذا الفرق واللذان بعده لا يفيد شيئا؛ لأن فعل العبد -كصلاته مثلا- إن وقع بآلة فليس بخلق، أو لا بآلة فليس بكسب، فما معنى اجتماع الكسب والخلق فيه؟ وأيضا: إما أن يكون في محل قدرته أو لا، وأيضا: إما أن ينفرد القادر به أو لا، فلا يظهر معنى اجتماعهما فيه. ٢- والكسب مقدور وقع في محل قدرته أي قدرة العبد؛ فإن القيام مقدور العبد وقع في محل قدرته، وهو بدنه؛ لأن القيام قائم به وبدنه متصف به. والخلق لا في محل قدرته يعنى الخلق لا يقع في ذاته، والحاصل أن أثر الخالق إيجاد الفعل في أمر خارج من ذاته، وأثر الكاسب صفة في فعل قائم به.

قيل: الخلق بالمعنى المصدري في محل قدرته، وبمعنى المخلوق ليس بمقصود؛ لأن تميزه من الكسب بين، قيل فيه: المراد أن الخلق ما كان حاصله لا في محل قدرته، والكسب ما كان حاصله في محل قدرته، فيظهر الفرق بين الخلق والكسب، ويمكن أن يراد الفرق بين المخلوق والمكسوب؛ إذ به يظهر الفرق بين الخلق والكسب.

٣- والكسب لا يصح انفراد القادر به أي بالكسب، أي لا يكون بمجرد الكسب الفعل موجودا، بل لا بد من انضمام القدرة والخلق إليه، والخلق يصح. قال المشايخ: إن مقدور الله تعالى قسمان: القسم الأول لا يصح انفراد القادر به مع تحقق الانفراد، كما في الموجودات التي لا صنع للعبد فيها. والقسم الثاني ما يصح انفراد القادر به ولكن لا يكون منفردا، بل يكون لقدرة العبد مدخل فيه، كالأفعال الاختيارية للعباد إلى غير ذلك.

فإن قيل من جانب الجبرية، ومنشأ السؤال قوله: «الله تعالى خالق، والعبد كاسب». فقد أثبتم ما نسبتم إلى المعتزلة من إثبات الشركة. حاصل هذا السؤال أن يقال: لو كان للعبد قصد واختيار في أفعاله لزم إثبات ما نسبتم إلى المعتزلة من إثبات الشركة بين الله تعالى وبين العبد، واللازم باطل، والملزوم مثله.

[وفي نسخة: «وينفرد»] أي بفعل أو أمر هو له

قلنا: الشركة أن يجتمع اثنان على شيء، ويتفرد كل منهما بما هو له دون الآخر، كشركاء القرية

أي يستقل لا يشاركه فيه

والمحلة، وكما إذا جُعِل العبدُ خالقًا لأفعالِه، والصانعُ خالقا لسائر الأعراض والأجسام،

ظاهره في عدم الانطباق إلا بعد القسمة فافهم الواجب غير أفعال العبد

بخلاف ما إذا أضيف أمر إلى شيئين بجهتين مختلفتين، كالأرض تكون مِلكا لله تعالى بجهة

أي هذه الشركة بخلاف إلخ

التخليق، وللعباد بجهة ثبوت التصرف، وكفعل العبد ينسب إلى الله تعالى بجهة الخلق، وإلى

من العدم المحض

العبد بجهة الكسب.

[وفي نسخة بعده: «والعقاب»]

فإن قيل: فكيف كان كسب القبيح قبيحًا سفهًا موجبًا لاستحقاق الذم بخلاف خلقه؟ قلنا:

خلاف العقل والحكمة إضافة إلى المفعول وفاعله العبد

لأنه قد ثبت أن الخالق حكيم لا يخلق شيئًا إلا وله عاقبة حميدة وإن لم نطلع عليها، فجزمنا بأنا ما

أي غاية لقضور عقولنا

نستقبحه من الأفعال قد يكون له فيها حِكَم........................

بيان للموصول

قلنا: إن الشركة أن يجتمع اثنان على شيء وينفرد كل منهما بما هو له دون الآخر، فلا شركة في مذهب الأستاذ، وهو أن الموجد مجموع القدرتين على أن يتعلقا معا بأصل الفعل. قيل: إن أراد الأستاذ أن قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير، وإذا انضمت إليها قدرة الله تعالى صارت مستقلة بالتأثير بتوسط إعانتها فقربت من الحق، وإن أراد أن كلا من القدرتين مستقلة بالتأثير فباطل.

قلنا: والأظهر أن مراده كون الترجيح من العبد والإيجاد من الحق كما قاله البعض؛ إذ حينئذ يصح أن يقال: إن القدرتين تعلقتا بأصل الفعل لا صفته من كونه طاعة أو معصية. كشركاء القرية والمحلة، وكما إذا جعل العبد خالقًا لأفعاله والصانع خالقا لسائر الأعراض والأجسام، بخلاف ما إذا أضيف أمر إلى شيئين بجهتين مختلفتين، كالأرض تكون ملكا لله تعالى بجهة التخليق، وللعباد بجهة ثبوت التصرف، وكفعل العبد ينسب إلى الله تعالى بجهة الخلق، وإلى العبد بجهة الكسب.

فإن قيل من طرف المعتزلة، هذا السؤال على قوله: «والكسب لا يصح انفراد القادر به، والخلق يصح». فكيف كان كسب القبيح قبيحًا سفهًا موجبًا لاستحقاق الذم والعقاب بخلاف خلقه؟ حاصله أن يقال: إن ههنا أمرين: الخلق والكسب، فلم كان كسب القبيح قبيحا موجبا لاستحقاق الذم دون خلقه؟

قلنا: لأنه قد ثبت أن الخالق حكيم الحكيم صفة من صفات الذات، معناه: أنه ذو العلم القديم المطابق للعلوم مطابقة لا يتطرق إليها خفاء ولا شبهة، ولا يتصور زواله، وأنه أتقن الأشياء كلها. لا يخلق شيئًا إلا وله أي للشيء عاقبة حميدة وإن لم نطلع عليها أي على العاقبة الحميدة، فعلى هذا لو اطلع كاسب القبيح للعاقبة المحمودة فيه لحل له ذلك، يؤيده ما ذكره في تفسير القاضي: أن بعض المشايخ سئل عن قتل الخضر معصوما فأجاب: لو اطلعت ما اطلعه يحل لك ما فعله، لكن يمكن أن يراد بما اطلعه الأمر الخاص، فلا يحل له ما لم يؤمر، وقيل: إن الخالق متصرف في ملكه، فلا يقبح منه شيء، بخلاف الكاسب، فعلى هذا يكون كسب القبيح قبيحا قطعا. فجزمنا بأنا ما نستقبحه الهاء عائد إلى «ما» من الأفعال بيان «ما» قد يكون له فيها أي في الأفعال حكم =

ومصالح، كما في خلق الأجسام الخبيثة الضارة المؤلمة، بخلاف الكاسب، فإنه قد يفعل الحسن
كالسموم والحيات والعقارب والسباع
وقد يفعل القبيح، فجعلنا كسبه للقبيح مع ورود النهي عنه قبيحًا سفهًا موجبًا لاستحقاق الذم والعقاب.

• والحَسَن منها أي من أفعال العباد، وهو ما يكون متعلَّق المدح في العاجل والثواب في
المكلفة — من العقل والشرع — أي الزمان الموجود
الآجل. والأحسن أن يُفسَّر بما لا يكون متعلقًا للذم والعقاب؛ ليشمل المباح. برضاء الله تعالى
أي الحسن — وكذا المكروه تنزيها
أي بإرادته من غير اعتراض.
[وفي نسخة: «إرادته»] وكراهية

• والقبيح منها وهو ما يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الآجل، ليس برضائه؛ ...
أي من أفعالهم — أي بالنار

= ومصالح، كما في خلق الأجسام الخبيثة الضارة كالحيات والعقارب، والخبيث: ما يستقبحه الطبع السليم. المؤلمة، بخلاف الكاسب، فإنه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح، فجعلنا كسبه للقبيح مع ورود النهي عنه قبيحًا سفهًا موجبًا لاستحقاق الذم والعقاب.

والحسن منها أي من أفعال العباد، وهو ما يكون متعلق المدح في العاجل أي في الدنيا والثواب في الآجل أي في الآخرة، كالإيمان والصلاة والصوم وغير ذلك من الحسنات، وهذا تفسير للحسن الشرعي بما يترتب عليه، وكان عليه أن يفسر معناه حتى يظهر ترتب الحكم عليه، فنقول: الحسن عندهم ما أمر به، والقبيح ما نهي عنه، فالمباح واسطة بينهما، وقيل: القبيح ما نهي عنه، والحسن ما لم ينه عنه فلا واسطة.

والأحسن أن يفسر بما لا يكون متعلقًا للذم والعقاب؛ ليشمل المباح. أي يكون جائز الطرفين كالأكل والشرب والمشي. وإنما كان هذا التفسير أحسن من التفسير الأول؛ لأن المباح على هذا التفسير كان من الحسن؛ فإن ما لا يكون متعلق الذم والعقاب أعم من أن يكون متعلق المدح والثواب -كما في المأمورات- أو لا يكون كذلك -كما في سائر الأفعال المباحة كالأكل والشرب- فيكون تعريف الحسن جامعا، بخلاف التعريف الأول؛ فإنه لا يتناول المباح، ولا يكون جامعا.

والفرق بين التخيير والإباحة أنه يمتنع في التخيير الجمع، ولا يمتنع في الإباحة، وفي تعريف الحسن على هذا التقدير نظر؛ لأن المكروه من القبيح، يصدق عليه «ما لا يكون متعلقا للذم والعقاب»، وهو تعريف الحسن، ولا يصدق عليه، فتعريف القبيح ليس بجامع، وتعريف الحسن ليس بمانع، والصواب أن يعرف الحسن بما لا يكون متعلق النهي، والقبيح ما يكون متعلق النهي، فنقول: المكروه على نوعين: كراهة تحريم وكراهة تنزيه، فالأول داخل في القبيح والثاني في الحسن، فلا يرد النظر. برضاء الله تعالى أي إرادته من غير اعتراض أي منع من الله تعالى.

والقبيح منها أي من أفعال العباد، وهو ما يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الآجل. اعلم أن الحسن والقبيح مقول بالاشتراك على ثلاثة معان، الأول: هو أن الحسن ما يكون ملائما للطبع كالحلاوة، والقبيح ما لا يكون كذلك كالمرارة.

والمعنى الثاني: هو أن الحسن ما يكون صفة كمال كالعلم والعدل، والقبيح ما يكون صفة نقصان كالجهل والظلم.

والمعنى الثالث: هو أن الحسن ما يكون متعلق المدح في العاجل والثواب في الآجل كالإيمان، والقبيح: ما يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الآجل كالكفر، والأولان عقليان اتفاقا، والمعنى الثالث عقلي عند المعتزلة، والشرع كاشف عنه. وشرعي عند أهل السنة، فالشرع لو حسن القبيح أو قبح الحسن يصح عندهم، لا عند المعتزلة. ليس برضائه أي الله تعالى؛ =

لما عليه من الاعتراض، قال الله تعالى: ﴿وَلَا يَرۡضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلۡكُفۡرَ﴾، يعني أن الإرادة والمشيئة
سند لعدم رضاه (الزمر: ٧) مترادفان

والتقدير يتعلق بالكل، والرضاء والمحبة والأمر لا يتعلق إلا بالحسن دون القبيح.
أي لكل فعل لهم مترادفان أي كل منها من أفعالهم

والاستطاعة مع الفعل خلافًا للمعتزلة،
مقارنة له

وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل. إشارة إلى ما ذكره صاحب «التبصرة» من أنها عرض
أي يظهر بتعلقها

يخلق الله تعالى في الحيوان، يفعل به الأفعال الاختيارية، وهي علة للفعل، والجمهور على أنها
[وفي نسخة: «يخلقه»] له ظاهرا

شرط لأداء الفعل، لا علة.

= لما عليه أي على القبيح من أفعال العباد من الاعتراض، قال الله تعالى: ﴿وَلَا يَرۡضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلۡكُفۡرَ﴾، يعني أن الإرادة والمشيئة والتقدير يتعلق بالكل أي بالحسن والقبيح والخير والشر، خلافا للمعتزلة، فإنهم قالوا: الإرادة إنما تتعلق بالحسن لا بالقبيح، فالله تعالى يريد إيمان الكافر والمؤمن برغبتهم، ولا يريد كفرهم ومعصيتهم أصلا، بناء على الأصل المذكور.

والرضاء قيل: الرضاء حالة نفسانية تعقب حصول ملائم مع ابتهاج وانبعاث، فهو غير الإرادة بالضرورة؛ لأنها تسبق الفعل، وهذا تعقبه، فهو بهذا المعنى مجاز في حق الله تعالى؛ لأنه لا يحدث له صفة عقيب أمر البتة. والمحبة محبة الله تعالى للعباد: إرادة الهدى والتوفيق لهم في الدنيا وحسن الثواب في الآخرة، ومحبة العباد له: إرادة طاعته والتحرز عن معاصيه. وعند الأشعري المحبة والرضاء يعمان كل موجود كالإرادة؛ لأنهما عندهم بمعنى الإرادة، وأورد عليه بقوله تعالى: ﴿وَلَا يَرۡضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلۡكُفۡرَ﴾ (الزمر: ٧)، فأجاب الأشعري بتأويل هذه الآية بأنه لا يرضى لعباده المؤمنين، بدليل الإضافة إليه. والأمر لا يتعلق إلا بالحسن دون القبيح.

والاستطاعة مع الفعل الاستطاعة والقوة والقدرة والطاقة والوسع أسماء متقاربة عند أهل اللغة مترادفة عند المتكلمين، وهي ثابتة للعباد في الأفعال الاختيارية عند أهل السنة، خلافا للجبرية، فإنهم قالوا: العبد مجبور على خلق الله تعالى كالجمادات، وفي هذا القول إبطال الأمر والنهي ورفع الشرائع وإنكار الحسن والضروري والتحاق بالسوفسطائية. وقالت القدرية وكثير من الكرامية: الاستطاعة ثابتة للعبد لكن قبل الفعل؛ ليكون التكليف للقادر. وقال أهل السنة: استطاعة الفعل مقارنة للفعل. قوله: «مع الفعل» معية زمانية وإن تقدمت عليه بالذات، ضرورة تقدم العلة على المعلول. خلافًا للمعتزلة. قالت المعتزلة والكرامية: الاستطاعة سابقة على الفعل؛ إذ لو لم تكن سابقة عليه لكان الفاعل بلا استطاعة عند تكليفه على الفعل، وإذا لم تكن له استطاعة عند التكليف يكون عاجزا؛ إذ العاجز من الاستطاعة لو كلف على الفعل حينئذ لزم تكليف العاجز، وهو باطل؛ لما سيأتي أن تكليف ما لا يطاق باطل بالاتفاق.

وهي أي الاستطاعة حقيقة القدرة التي يكون بها أي بالقدرة الفعل أي فعل العبد. إشارة إلى ما ذكره الهاء عائد إلى «ما» صاحب «التبصرة»، وهو رئيس الحنفيين في علم الكلام، من أنها أي الاستطاعة عرض يخلقه أي العرض الله تعالى في الحيوان يفعل أي الحيوان به أي بهذا العرض الأفعال الاختيارية، وهي أي الاستطاعة علة للفعل؛ لأن الله تعالى علق خلق الفعل في العبد على خلق القدرة فيه، هذا يشعر بأولوية مذهبنا؛ لأن علة الشيء تقارن منه. والجمهور على أنها أي الاستطاعة شرط لأداء الفعل، لا علة؛ لأنها ليست من إحدى العلل الأربع، وهو ظاهر؛ لأن العلة هو الله تعالى أو العبد، وفيه إشارة إلى أن مذهب المعتزلة أولى؛ لأن الشرط سابق.

وبالجملة هي صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الأسباب والآلات، العبد

فإن قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير، فيستحق المدح والثواب، وإن قصد فعل العبد من الفعل للعبد مقارنا له [قوله: «فيستحق المدح والثواب» ساقط في نسخة]

الشر خلق الله تعالى قدرة فعل الشر، فكان هو المضيِّع لقدرة فعل الخير، فيستحق الذم والعقاب، أي العبد راڭان كنده لصرفها إلى الشر العبد؛ لما جرى عادته تعالى

ولهذا ذُم الكافرون بأنهم لا يستطيعون السمع. [وفي نسخة: «ذم الكافرين»] [وفي نسخة: «فلهذا»] في القرآن

وإذا كانت الاستطاعة عرضًا وجب أن تكون مقارنة للفعل بالزمان، لا سابقة عليه، وإلا لزم

وقوع الفعل بلا اَستطاعة وقُدرة عليه؛ لما مر من امتناع بقاء الأعراض. لعدم بقاء إلى زمان الفعل في زمانين

فإن قيل: لو سلمت استحالة بقاء الأعراض فلا نزاع في إمكان تجدد الأمثال عقيب الزوال، [وفي نسخة: «سلم»] على قولكم

فمن أين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة؟ قلنا: إنما ندعي لزوم ذلك إذا كانت القدرة التي بها باستحالة بقائها أي وقوعه بدونها

الفعل هي القدرة السابقة، وأما إذا جعلتموها المثل المتجدد .... أي بعينها

وبالجملة أي سواء كانت الاستطاعة علة أو شرطا هي أي الاستطاعة صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الأسباب والآلات، وبهذا خرج العلم والإرادة والحياة؛ لأن كلا منها ليس مخلوقا عند قصد الاكتساب، أما الحياة والعلم فلسبقهما على القصد ولو بتجدد الأمثال، وأما الإرادة فلأنها عين القصد، فلا يصدق عليه أنه يخلق عند القصد.

فإن قصد أي العبد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير، وإن قصد فعل الشر خلق الله تعالى قدرة فعل الشر، فكان هو أي العبد المضيع لقدرة فعل الخير، فيستحق العبد الذم والعقاب؛ لتضييعه قدرة الخير ولصرف قدرته إلى الشر، فلهذا أي لتضييع العبد ذم الكافرين بأنهم لا يستطيعون السمع؛ إذ المراد نفي حقيقة القدرة، لا نفي الأسباب والآلات؛ لأنها كانت ثابتة لهم، وإنما المنفي عنهم حقيقة القدرة التي يتعلق الفعل بها، أي يضيعون الاستطاعة للسمع؛ إذ الذم يلحق بانعدام حقيقة القدرة، وانعدام حقيقة القدرة حينئذ يكون بتضييعهم؛ لاشتغالهم بضد ما أمر بهم، أي لا يقصدون كلام الله تعالى على وجه التأمل، بل يستمعون على وجه العناد والإنكار.

وإذا كانت الاستطاعة عرضًا وجب أن تكون مقارنة للفعل بالزمان، لا سابقة عليه أي على الفعل، وإلا أي وإن لم تكن مقارنة للفعل لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه؛ لما مر تعليل لـ«لزم» من امتناع بقاء الأعراض. فإن قيل من طرف المعتزلة: لو سلم استحالة بقاء الأعراض يعني لا نسلم أولا استحالة بقاء الأعراض في الزمانين، ولو سلم استحالة بقاء الأعراض بأعيانها وأشخاصها فلا نزاع في إمكان تجدد الأمثال عقيب الزوال أي زوال الأعراض، فمن أين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة؟ الاستفهام للإنكار، فيكون المعنى: لا يلزم وقوع الفعل بدون القدرة؛ لأنه بالقدرة الحاصلة بعد زوال القدرة الأولى.

قلنا: إنما ندعي لزوم ذلك أي وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة إذا كانت القدرة التي بها الفعل هي القدرة السابقة؛ لأن القدرة التي بها الفعل إذا كانت القدرة السابقة على الفعل والحال أن العرض لا يبقى في الزمانين فيلزم وقوع الفعل بلا قدرة، وإنه محال. وأما إذا جعلتموها أي القدرة التي بها الفعل المثل المتجدد =

المقارن فقد اعترفتم بأن القدرة التي بها الفعل لا تكون إلا مقارنة له، ثم إن ادعيتم أنه لا بد

أيها المعتزلة

لها من أمثال سابقة -حتى لا يمكن الفعل بأول ما يحدث من القدرة- فعليكم البيان.

في تعلقها بالفعل عليها أي الدليل

وأما ما يقال: لو فرضنا بقاء القدرة السابقة إلى آن الفعل إما بتجدد الأمثال وإما

على الفعل

باستقامة بقاء الأعراض: فإن قالوا بجواز وجود الفعل بها في الحالة الأولى فقد تركوا مذهبهم حيث

أي تسليمه أو إمكانه هي آن الحدوث هو تقدمها عليه

جوزوا مقارنة الفعل القدرة، وإن قالوا بامتناعه لزم التحكم والترجيح بلا مرجح؛ إذ القدرة بحالها

بلا دليل فلم يوجد مخصص

لم تتغير، ولم يحدث فيها معنى؛ لاستحالة ذلك على الأعراض، فلم صار الفعل بها في الحالة الثانية

عن صفتها ووجودها يوجب تعلقها به أي الحدوث

واجبًا...

= المقارن للفعل فقد اعترفتم بأن القدرة التي بها الفعل لا تكون القدرة إلا مقارنة له، فيلزم ترك مذهبكم، هو أن القدرة التي بها الفعل تكون سابقة عليه لا مقارنة إياه.

ثم إن ادعيتم أنه لا بد لها أي للقدرة المؤثرة من أمثال سابقة، حتى لا يمكن الفعل يعني إن ادعيتم أن الفعل لا يمكن أن يحصل بأول ما يحدث من القدرة؛ لأنها ضعيفة، فلا بد للقدرة التي بها الفعل من أمثال سابقة حتى يتقوى القدرة بها، فيمكن الفعل بها، فالحاصل أن القدرة التي بها الفعل تتوقف في حصول الفعل بها على أمثال سابقة؛ لأنها لو لم تتوقف عليها لكانت هي أول ما يحدث، ثم لا يحصل الفعل بها فيحتاج إلى قدرة أخرى حتى يحصل بها الفعل، فيكون هي من أمثال سابقة، وإنما لم ندع أنه لا بد من بقاء القدرة؛ لأنه قد ثبت أنها عرض لا يبقى، مع أن البقاء لا يوجد تقويتها، فافهم.

بأول ما يحدث من القدرة «من» بيان «ما»، يعني: لا يمكن بحدوث القدرة أولا، بل لا بد من بقاء القدرة أو من قدرة أخرى حتى يمكن الفعل بأول القدرة، فعليكم البيان. فإذا لم يثبتوا فيكون الفعل بالقدرة المقارنة للفعل فقط؛ لأنه ظاهر أن الفعل لا يحصل بدون القدرة. وأما ما يقال: جواب آخر لقوله: «فإن قيل»، هذا استدلال على أن الاستطاعة مع الفعل على تقدير تسليم بقاء القدرة، وما ذكر أولا استدلال على تقدير امتناع بقاء القدرة.

لو فرضنا بقاء القدرة السابقة إلى آن أي وقت الفعل، والفرق بين آن وآنف: أن الآن للزمان الذي أنت فيه، والآنف هو الزمان الذي قبل الزمان الذي أنت فيه، وهو الساعة السابقة على ساعتك. إما بتجدد الأمثال وإما باستقامة بقاء الأعراض في الزمانين بأعيانها وأشخاصها، هذا ترديد على المعتزلة من طرف أهل السنة، فإن قالوا أي المعتزلة بجواز وجود الفعل بها أي بسبب القدرة في الحالة الأولى أي في أول الحدوث فقد تركوا مذهبهم، وحينئذ لا يلزم سبق القدرة على الفعل مع أن مذهبهم كذلك. حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة. وإن قالوا بامتناعه أي امتناع الفعل في الحالة الأولى لزم التحكم أي الدعوى بلا دليل والترجيح بلا مرجح؛ إذ القدرة بحالها لم تتغير، إلا كما في الحالة الأولى، يعني لم تكن ضعيفة أولا ثم قويت ثانيا، سواء كان المراد بالقدرة المثل المتجدد أو غيره، ولم يحدث فيها أي في القدرة معنى في كل الحالات أي في الحال الأولى والثانية؛ لاستحالة ذلك على الأعراض أي حدوث معنى في القدرة، أي لم يكن في أول القدرة مانعا يمنع حصول الفعل بها، ولم يكن في آخر القدرة داعيا إلى الفعل؛ لأن التغير والحدوث عرض لا يقوم بالقدرة التي هي عرض أيضا، وإلا لزم قيام العرض بالعرض، فلم صار الفعل بها أي بسبب القدرة في الحالة الثانية واجبًا =

وفي الحالة الأولى ممتنعًا؟ ففيه نظر؛ لأن القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع
خبر لقوله: «وأما ما يقال»

المقارنة الزمانية، وبأن كل فعل يجب أن يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة، حتى يمتنع حدوث
بين القدرة والفعل [وفي نسخة بعده: «حدوث»]

الفعل في زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط، ولأنه يجوز أن يمتنع الفعل في الحالة

الأولى؛ لانتفاء شرط أو وجود مانع، ويجب في الثانية؛ لتمام الشرائط، مع أن القدرة التي هي صفة
من شرائط تعلقها عن تعلقها أي الحالة الثانية ورفع الموانع

القادر في الحالتين على السواء.

[وفي نسخة: «بجميع»]
ومن ههنا ذهب بعضهم إلى أنه إن أريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير
في «المباحث المشرقية» أي مجموعة معها

فالحق أنها مع الفعل، وإلا فقبله.
أي مذهب الأشعرية

= وفي الحالة الأولى ممتنعًا؟ ففيه نظر جواب «أما» في قوله: «وأما ما يقال». لأن القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية أي مقارنة القدرة الفعل مقارنة زمانية حتى يلزم من جواز المقارنة الزمانية ترك مذهبهم، وبأن حدوث كل فعل أي ولا يقولون بأن كل فعل يجب أن يكون بقدرة سابقة عليه أي على الفعل بالزمان البتة، حتى يمتنع حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط لوجود الفعل. حاصل هذا الكلام أن يقال: إنا نختار القسم الأول من الترديد، وهو أن وجود الفعل بالقدرة جائز في الحالة الأولى، ولكن لا نسلم أنه يلزم ترك مذهبهم؛ لأن القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية، ولا يقولون بأن كل فعل يجب أن يكون القدرة سابقة عليه، حتى يلزم ترك المذهب لجواز وجود الفعل بالقدرة في الحالة الأولى، بل يقولون: إن القدرة يجوز أن تكون مع الفعل وقبله.

ولأنه يجوز أن يمتنع الفعل هذا جواب للشق الثاني من الترديد في الحالة الأولى؛ لانتفاء شرط أو وجود مانع عن وجود فعل ويجب في الثانية؛ لتمام الشرائط، مع أن القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين أي الحالة الأولى والثانية على السواء. حاصل هذا الكلام أن يقال: إنا نختار القسم الثاني من الترديد، وهو أن يقال: إن وجود الفعل ممتنع في الحالة الأولى، ولكن لا نسلم لزوم التحكم والترجيح بلا مرجح؛ لأنه يجوز أن يمتنع الفعل في الحالة الأولى إلى آخره.

ومن ههنا أي ومن أجل جواز امتناع الفعل في الحالة الأولى لانتفاء شرط أو وجود مانع مع بقاء القدرة في الحالتين ذهب بعضهم إلى أنه إن أريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة بجميع شرائط التأثير وارتفاع الموانع فالحق أنها مع الفعل، وإلا أي وإن لم يرد بها القدرة المستجمعة للشرائط المذكورة، بل أريد بها القوة العضلية التي إذا انضم إليها إرادة شيء حصل ذلك الشيء فقبله أي قبل ذلك الشيء، قياسا على سائر القوى الحيوانية المخلوقة مع الحيوان، ولأن الوجدان الشاهد بثبوت القدرة فينا شاهد باستمرارها وثبوتها أي وقت يريد الحركة، وقيل: لأنها جزء العلة، وجزؤها مقدم على المعلول. قلنا: جزء العلة إنما يجب تقدمه بالذات لا بالزمان، والكلام في التقدم الزماني، والتقدم الذاتي هو كون الشيء بحيث يحتاج إليه شيء آخر ولا يكون مؤثرا فيه، كتقدم الجزء على الكل، وكتقدم الواحد على الاثنين، والتقدم الزماني كتقدم الأب على الابن، فالوجه ما ذكرنا.

وأما امتناع بقاء الأعراض فمبني على مقدمات صعبة البيان، وهي أن بقاء الشيء أمر محقق
كما هو مذهب الأشاعرة — متعسرة الثبوت — خارجي

زائد عليه، وأنه يمتنع قيام العرض بالعرض، وأنه يمتنع قيامهما معًا بالمحل.
عارض له قائم به

ولما استدل القائلون بكون الاستطاعة قبل الفعل بأن التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة
كالمعتزلة — من الشرع للعبد على فعله

أن الكافر مكلف بالإيمان، وتارك الصلاة مكلف بها بعد دخول الوقت، فلو لم تكن الاستطاعة
[وفي نسخة: «محققة»] — جواب «لما»

متحققة حينئذ لزم تكليف العاجز، وهو باطل: أشار إلى الجواب بقوله: ويقع هذا الاسم يعني
وقت التكليف قبل الفعل — أي المصنف — أي يطلق

لفظ «الاستطاعة» على سلامة الأسباب والآلات والجوارح، كما في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ
هي طرق موصلة إلى إحكام وجود الفعل — من أعضائه الظاهرة
والقدرة — عن آفات معجزة — وسائل وذرائع باسامان — عطف تفسير أو عطف أخص على أعم

حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلٗاۚ﴾.
(آل عمران: ٩٧)

وأما امتناع بقاء الأعراض هذا إشارة إلى الطعن في قوله: «وإما باستقامة بقاء الأعراض»، فمبني على مقدمات صعبة البيان، معنى البيان: إظهار المقصود بأبلغ لفظ، وهو من الفهم وذكاء القلب، فلو ثبت هذه المقدمات لكان مذهب أهل السنة حقا مطلقا، وإلا فمذهب المعتزلة أولى.

وهي أي المقدمات أن بقاء الشيء أمر محقق هذا هو المقدمة الأولى زائد عليه أي على الشيء، فلا نسلم أن بقاء الشيء كذلك، بل البقاء هو استمرار الوجود وعدم زواله، وهو عين الوجود. وأنه معطوف على «أن بقاء الشيء»، إشارة إلى المقدمة الثانية يمتنع قيام العرض بالعرض، فلا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض، وإنما يكون كذلك أن لو كان بمعنى التبعية في التحيز، وأما إذا كان بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت فلا امتناع. وأنه إشارة إلى المقدمة الثالثة يمتنع قيامهما معا بالمحل. فلم لا يجوز قيامهما معا بالمحل؟ كالحركة والسرعة القائمتين بالجسم، يعني إذا لم يكن بقاء الشيء زائدا عليه فلا يمتنع بقاء الأعراض، وإذا جاز قيام العرض بالعرض أو قيامهما بالمحل فلا يمتنع أيضا سبق القدرة على الفعل وبقاؤها إلى زمان الفعل.

ولما استدل القائلون أي المعتزلة بكون الاستطاعة قبل الفعل بأن التكليف أي الأمر حاصل قبل الفعل ضرورة أن الكافر مكلف أي مأمور بالإيمان، وتارك الصلاة مكلف بها أي بالصلاة بعد دخول الوقت، فلو لم تكن الاستطاعة محققة حينئذ أي حقيقة القدرة التي يوجد الفعل بها لزم تكليف العاجز أي أمر العاجز على الشيء بإتيان ذلك الشيء، وهو باطل: أشار جواب «لما» إلى الجواب بقوله: ويقع أي يطلق هذا الاسم يعني لفظ «الاستطاعة» على سلامة الأسباب أي أسباب الفعل والآلات «الآلات» جمع «آلة»، وهي الواسطة بين الفاعل ومنفعله في وصول أثره -أي أثر الفاعل- إليه -أي إلى المنفعل- كالمنشار للنجار، فإنه -أي المنشار- واسطة بينه -أي بين النجار- وبين الخشب في وصول أثره -أي أثر النجار- إليه أي إلى الخشب. والجوارح أي الكواسب، جمع «جارحة»، كما في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ﴾ ﴿مَنِ﴾ بدل من ﴿ٱلنَّاسِ﴾، ﴿إِلَيۡهِ سَبِيلٗاۚ﴾ (آل عمران: ٩٧) أي المراد بالآية الكريمة: الزاد والراحلة، لا حقيقة قدرة الفعل.

حاصل هذا الجواب: أن الاستطاعة مقول بالاشتراك على معنيين: الأول هو القدرة الحقيقية، وهي القدرة المستمرة للفعل. والثاني هو سلامة الأسباب والآلات والجوارح، وهي القدرة الممكنة على الفعل. =

إذ هو المستطيع، وكذا الصبي وأمثاله

فإن قيل: الاستطاعة صفة المكلف، وسلامة الأسباب والآلات ليست صفة له، فكيف يصح تفسيرها بها؟ قلنا: المراد سلامة الأسباب والآلات له، والمكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك، حيث يقال: هو ذو سلامة الأسباب، إلا أنه لتركبه لا يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه، بخلاف الاستطاعة.

فلا يتطابق المفسر والمفسر — [وفي نسخة: «والآلة»] — [ساقط في نسخة] — في القول ويقال: مستطيع — أي بتفسيرها، وهي سلامة إلخ — جواب عن امتناع الوصف بالاشتقاق

أي صحة تعلقه بالعبد

وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة

أي مناطها هذا المعنى

التي هي سلامة الأسباب والآلات، لا الاستطاعة بالمعنى الأول. فإن أريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الأول فلا نسلم استحالة تكليف العاجز، ....

= وصحة التكليف تتوقف على المعنى الثاني دون المعنى الأول، فلا يلزم تكليف العاجز لانتفاء المعنى الأول؛ لوجود المعنى الثاني، وإنما يلزم ذلك لو انتفى المعنى الثاني.

فإن قيل في رد هذا الجواب من جانب المعتزلة: الاستطاعة صفة المكلف، وسلامة الأسباب والآلات ليست صفة له أي للمكلف، فكيف يصح تفسيرها أي الاستطاعة بها؟ أي بسلامة الأسباب. حاصل هذا السؤال أن يقال: إن تفسير الاستطاعة بسلامة الأسباب والآلات والجوارح ليس بجائز؛ لأن السلامة مباينها، والتفسير بالمباين لا يجوز، فلا يكون الجواب المذكور جوابا لاستلزامه المحال.

قلنا: المراد سلامة الأسباب أي أسباب المكلف، فالألف واللام عوض عن المضاف إليه، والآلة، والمكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك أي بالسلامة، حيث يقال: هو ذو سلامة الأسباب، إلا أنه لتركبه لا يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه، أي على المكلف بحمل المواطأة، بخلاف الاستطاعة فإنه يقال: المكلف مستطيع.

قلنا: سلامة الأسباب والآلات مما يحمل على المكلف حمل الاشتقاق كالاستطاعة، يقال: المكلف ذو سلامة أسباب، كما يقال: إنه ذو استطاعة، أو يشتق منه ما يحمل على المكلف حمل التواطؤ كما يشتق من الاستطاعة، يقال: المكلف سليم الأسباب كما يقال: المكلف مستطيع، فلا فرق بينهما في كونهما وصفا له كما سبق إلى بعض الأوهام من أن سلامة الأسباب لا يشتق منها ما يحمل على المكلف بخلاف الاستطاعة.

وصحة التكليف تعتمد أي تتوقف على هذه الاستطاعة التي هي سلامة الأسباب والآلات، لا الاستطاعة بالمعنى الأول أي القدرة الحقيقية التي بها الفعل. فإن أريد بالعجز هذا حقيقة الجواب عن استدلال المعتزلة بأنه لو لم يكن الاستطاعة قبل الفعل لزم تكليف العاجز. عدم الاستطاعة بالمعنى الأول فلا نسلم استحالة تكليف العاجز بالمعنى الأول، بل يجوز، فالملازمة مسلمة لكن لا نسلم استحالة اللازم، وهو تكليف العاجز بهذا المعنى؛ لصدق العاجز حينئذ على عادم شيء من شرائط صدور الفعل، ومن جملتها قصد الفاعل ومباشرته بأسباب الفعل والآلة، فعادم القصد والمباشرة عاجز على هذا، ولا خلاف في صحة تكليفه، بل لم يقع من التكاليف إلا تكليف العاجز بهذا المعنى. وإنما ردد في العجز ولم يردد في الاستطاعة بأن يقال: المراد بها =

وإن أريد بالمعنى الثاني فلا نسلم لزومه؛ لجواز أن تحصل قبل الفعل سلامة الأسباب والآلات،
بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى إلخ هي لزوم العجز بهذا المعنى [وفي نسخة: «يحصل»]

وإن لم تحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل.
[وفي نسخة: «يحصل»]

كالحركة والسكون، والقيام والقعود، والإيمان والكفر
وقد يجاب بأن القدرة صالحة للضدين عند أبي حنيفة رحمه الله، حتى أن القدرة المصروفة إلى
عن لزوم تكليف العاجز

[وفي نسخة بعده: «بينهما»]
الكفر هي بعينها القدرة التي تُصرَف إلى الإيمان، لا اختلاف إلا في التعلق، وهو لا يوجب
خبر لقوله: «أن» بعد اختياره إياه بين التصرفين للقدرة أي اختلافها بالتعلق

الاختلاف في نفس القدرة، فالكافر قادر على الإيمان المكلف به، إلا أنه صرف قدرته إلى الكفر،
بل في نسبتها

وضيَّع باختياره صرفَها إلى الإيمان، فاستحق الذم والعقاب.
أي أعدمه وألغاه

الجار متعلق بقوله: «تسليما»
ولا يخفى أن في هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل الفعل؛ لأن القدرة على الإيمان
تمسكا بقول الإمام

في حال الكفر تكون قبل الإيمان لا محالة.
ظرف مستقر، أي واقعة في زمانه

= إما المعنى الأول أو الثاني؛ لأن الاستطاعة المتنازع فيها هي القدرة التي بها الفعل، وهو المعنى الأول.

وإن أريد بالمعنى الثاني فلا نسلم لزومه أي لزوم تكليف العاجز، أي لا نسلم الملازمة؛ لجواز أن يحصل قبل الفعل سلامة الأسباب والآلات وإن لم يحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل. فإن قلت: العجز باق مع سلامتها؛ لعدم القدرة المؤثرة، فلم جاز التكليف معها؟ قلت: لما جرى سنة الله تعالى على خلق القدرة المؤثرة عند قصد الفعل إذا سلم الأسباب: جعل سلامتها كالقدرة المؤثرة.

وقد يجاب أي عن استدلال المعتزلة بأن القدرة لو لم تكن قبل الفعل لزم تكليف العاجز بأن القدرة صالحة للضدين أي القوة العضلية التي مر ذكرها، وأما القدرة المستجمعة لشرائط التأثير فغير صالحة للضدين اتفاقا. عند أبي حنيفة رحمه الله، حتى أن القدرة المصروفة إلى الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف إلى الإيمان، لا اختلاف بينهما إلا في التعلق؛ لأنه محل القدرة، وهي آلة صالحة للضدين، وكذا القدرة، وهذا لأن كل سبب من أسباب الفعل -كالآلات والأدوات المعدة لتتميم القدرة الناقصة- صالح للضدين، كاللسان يصلح للصدق والكذب، واليد لقتل الأبرار والكفار، وكذا القدرة الحقيقية.

وتحقيقه أن الطاعة مع المعصية إنما تختلفان بالنسبة إلى الأمر والنهي، لا من حيث الذات؛ فإن السجدة لله تعالى طاعة، وللصنم معصية، ولا تفاوت في ذات السجدة، ولا يتفاوت القدرة عليها، إلا أنها إذا اقترنت بالطاعة سميت توفيقا، وإذا اقترنت بالمعصية سميت خذلانا، وهي في ذاتها واحدة؛ لأنها وضع الجبهة على الأرض. وهو أي الاختلاف في التعلق لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة، فالكافر قادر على الإيمان المكلف به أي بالإيمان، إلا أنه صرف قدرته أي الكافر إلى الكفر، وضيع باختياره صرفها أي القدرة إلى الإيمان، فاستحق الذم والعقاب. وإذا ثبت أن القدرة واحدة ثبت أن القدرة عند تكليف الكافر على الإيمان ثابتة، فلم يلزم تكليف العاجز. ولا يخفى هذا إشارة إلى رد هذا الجواب أن في هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل الفعل إما بتجدد الأمثال أو بدونه؛ لأن القدرة على الإيمان في حال الكفر تكون قبل الإيمان لا محالة.

أي مأخوذة مع هذه النسبة — كالكفر والإيمان — في نفسها

فإن أجيب بأن المراد أن القدرة وإن صلحت للضدين، لكنها من حيث التعلق بأحدهما

عن هذا المحذور

لا تكون إلا معه، حتى إن ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل، وما يلزم مقارنتها

خبر للموصول المبتدأ — فاختلف القدرتان ولو نسبة

للترك هي القدرة المتعلقة به. وأما نفس القدرة فقد تكون متقدمة متعلقة بالضدين. قلنا: هذا مما

أي ترك الفعل — [ساقط في نسخة] — بلا لحاظ أخذ النسبة معها — أي هذا التوجيه — للمقارنة

لا يتصور فيه نزاع أصلا، بل هو لغو من الكلام، فليتأمل.

بل اعترف به المعتزلة أيضا

ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه، سواء كان ممتنعًا في نفسه، كجمع الضدين، أو ممكنًا، كخلق الجسم.

وأما ما يمتنع بناءً على أن الله تعالى علم خلافه أو أراد خلافه -كإيمان الكافر وطاعة العاصي- فلا نزاع في وقوع التكليف به؛ لكونه مقدورًا للمكلف بالنظر إلى نفسه.

وإن امتنع بالغير

فإن أجيب عن قوله: «ولا يخفى» بأن المراد أن القدرة وإن صلحت للضدين لكنها من حيث التعلق بأحدهما لا تكون إلا معه أي مع أحدهما، فلا يلزم من هذا الجواب تسليم كون القدرة التي بها الفعل قبل الفعل؛ لأن القدرة التي بها الفعل هي القدرة من حيث إنها متعلقة بالفعل، وهي ليست متقدمة على القدرة المطلقة، حتى يلزم أن يكون القدرة قبل الفعل. حتى إن ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل، وما يلزم مقارنتها للترك أي ترك الفعل هي القدرة المتعلقة به أي بالترك، وأما نفس القدرة فقد تكون متقدمة متعلقة بالضدين. قلنا: هذا مما لا يتصور فيه نزاع بين أهل الحق والمعتزلة؛ فإن كلهم قائلون بكون القدرة المتعلقة بالفعل معه، لا قبله، وأما النزاع بينهما في نفس القدرة التي بها الفعل هل هي متقدمة على الفعل أم لا يكون كذلك. بل هو أي الجواب المذكور لغو من الكلام، وإنما كان لغوا من الكلام؛ لأن قوله: «حتى إن ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل» لا يكون له معنى؛ لأن المقارن للفعل لا بد وأن يكون متعلقا بالفعل، فليتأمل. وجه التأمل أن نفس القدرة لا يجوز أن تكون متقدمة متعلقة بالضدين عند أهل الحق أصلا.

ولا يكلف العبد «التكليف» مأخوذ من «الكلفة» وهي المشقة، بما ليس في وسعه، الوسع: ما يسع الإنسان ولا يضيق عليه ولا يحرج فيه؛ لأن قاعدة التكليف إما للأداء كما قاله المعتزلة، أو للابتلاء، ومعنى الابتلاء الاختبار، والاختبار من الله تعالى أن يظهر حاله ليستوجب الثواب أو العقاب؛ لأن الله تعالى لا يعطي الثواب أو العقاب بما يعلم ما لم يظهر منه ما يستوجب الثواب والعقاب، كما علم من إبليس الكفر ولم يلعنه ما لم يختبره ويظهر منه ما يستوجب اللعنة والعقوبة كما هو مذهبنا، وهذا لا يتصور فيما لا يطاق، أما الأداء فظاهر، وكذا الابتلاء؛ لأنه إذا كان بحالة لا يتصور وجوده لا يتحقق معنى الابتلاء؛ إذ هو إنما يتحقق في أمر إذا أتى به يثاب، ولو امتنع يعاقب، وذا فيما يتصور وجوده، لا فيما يمتنع. سواء كان ممتنعًا في نفسه، كجمع الضدين وقلب الحقائق وتحصيل الحاصل، أو ممكنًا في نفسه لكن لا يمكن للعبد، كخلق الجسم والصعود إلى السماء؛ فإنه ممكن في نفسه لكن لا يكون في وسع العبد عادة.

وأما ما يمتنع أي ما يكون ممكنا في نفسه وممتنعا بالنظر إلى الغير بناءً على أن الله تعالى علم خلافه أو أراد خلافه -كإيمان الكافر وطاعة العاصي- فلا نزاع في وقوع التكليف به أي بإيمان الكافر وطاعة العاصي؛ لكونه مقدورًا للمكلف بالنظر إلى نفسه.

بين المعتزلة والأشعرية والماتريدية

ثم عدم التكليف[1] بما ليس في الوسع متفق عليه بقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا

(البقرة: ٢٨٦) أي عدم وقوعه بالفعل (البقرة: ٣١)

وُسْعَهَا﴾. والأمر في قوله تعالى: ﴿أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ﴾ للتعجيز دون التكليف. وقوله تعالى

دفع لدخل ثان أي بقدر طاقتها خطاب للملائكة الأمور المعروضة بما لا طاقة به

حكاية: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ ليس المراد بالتحميل هو التكليف، بل إيصال ما

أي في قوله: ﴿وَلَا تُحَمِّلْنَا﴾ (البقرة: ٢٨٦) من البلايا أو التكاليف

أي الرسول والمؤمنين

لا يطاق من العوارض إليهم.

الشاقة [وفي نسخة: «فمنعه»]

وإنما النزاع في الجواز، فمنعته المعتزلة، بناءً على القبح العقلي، وجوزه الأشعري؛............

أي جواز التكليف

(١) قوله: ثم عدم التكليف: [بل امتناعه عقلا عند الحنفية، قال ابن الهمام في «المسايرة»: ولا أعلم أحدا منهم –أي الحنفية– جوّز –أي عقلا– تكليف ما لا يطاق. قال شارحها تلميذه: فهم في هذا مخالفون للأشعرية في تجويزهم إياه عقلا، والمراد أنهم يمنعون التكليف بالممتنع لذاته. أما الممتنع لتعلق علم الله بعدم وقوعه كإيمان من علم أنه لا يؤمن فالتكليف به جائز عقلا واقع وفاقا. انتهى وقد يفسر قوله: «ما ليس في وسعه» بما يمكن في نفسه ويمتنع من العبد بقرينة قوله: «وإنما النزاع إلخ».]

ثم عدم التكليف أي عدم وقوعه بما ليس في الوسع متفق عليه، نحو جمع الضدين وخلق الأجسام وإن جوزه الأشعري، بقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾. أي مقدورها، وأنت خبير بأن الآية إنما تدل على عدم وقوع التكليف بما لا يطاق، وهو لا يوجب انتفاء الجواز. والأمر في قوله تعالى: ﴿أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ﴾ للتعجيز دون التكليف. هذا إشارة إلى جواب سؤال مقدر، تقديره أن التكليف بما لا يطاق لو كان غير جائز لما وقع، والوقوع دليل الجواز، وإنه تعالى طلب الإنباء من الملائكة مع أنهم ليسوا بعالمين، وطلب الإنباء ممن ليس بعالم تكليف بما لا يطاق.

الجواب أن طلب الإنباء مع عدم علمهم إنما يكون تكليفا لو كان الأمر طلبا لتحقق المأمور، وليس كذلك، بل لإظهار عجزهم، حيث قالوا: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ (البقرة: ٣٠)، فيكون إسكاتا لهم ودفعا لاعتقاد فضلهم على آدم عليه السلام، وخطاب التعجيز جائز، وهو الأمر بإتيان الشيء ولم يكن إتيانه مرادا؛ ليظهر عجز المخاطب وإن كان ذلك محالا، كالأمر بإحياء الصور التي يفعلها المصورون يوم القيامة؛ ليظهر عجزهم ويحصل الندم، ولا ينفعهم الندم.

وقوله تعالى حكاية: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ ليس المراد بالتحميل هو التكليف، بل إيصال ما لا يطاق من العوارض إليهم كالقحط وغيره. إشارة إلى جواب سؤال مقدر، وتقرير السؤال: أن التكليف بما لا يطاق لو كان ممتنعا لما جاز الاستعاذة عنه في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾؛ فإن تحميل ما لا طاقة لنا تكليف من التكليفات، والاستعاذة عنه استعاذة عن تكليف ما لا يطاق، فدل على أن التكليف ليس بممتنع.

قلنا: لا نسلم أنه استعاذة عن تكليف ما لا يطاق، بل استعاذة عن تحميله، وهو مغاير لتكليفه؛ إذ التكليف مختص بالأمر، والتحميل لا يختص به، وعندنا يجوز أن يحمل الله تعالى عبده جبلا لا يطيقه فيموت ولا يبالي، ولا يجوز أن يكلفه بحمل جبل بحيث لو حمل يثاب، ولو امتنع يعاقب؛ للزوم السفه؛ لأن تكليف العاجز خارج عن الحكمة، كتكليف الأعمى بالنظر والمقعد بالمشي، فلا ينسب إلى الحكيم.

وإنما النزاع في الجواز، أي عدم التكليف بما ليس في وسع متفق عليه، وإنما النزاع في الجواز، فمنعه المعتزلة، بناءً على القبح العقلي؛ لأنه عبث عن العليم القادر الغني، وهو محال، وجوزه الأشعري؛ =

لأنه لا يقبح من الله تعالى شيء.

وقد يستدل بقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ على نفي الجواز، وتقريره: أنه لو كان جائزًا لَمَا لزم من فرض وقوعه محال، ضرورة أن استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم، تحقيقا لمعنى اللزوم، لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى، وهو محال.

وهذه نكتة في بيان استحالة كل ما يتعلق علم الله أو إرادته واختياره بعدم وقوعه، وحَلُّها أنا لا نسلم أن كل ما يكون ممكنًا في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال، وإنما يجب ذلك لو لم يعرض له الامتناع بالغير، وإلا لجاز أن يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير. ألا ترى أن الله تعالى لما أوجد العالم بقدرته واختياره فعدمه ممكن في نفسه، مع أنه يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلول عن علته التامة، وهو محال.

والحاصل: أن الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر إلى ذاته، وأما بالنظر إلى أمر زائد على نفسه فلا نسلم أنه لا يستلزم المحال.

(الحواشي بين السطور: يتصرف في ملكه ما يشاء – في نفسه – أي لبداهة أن إلخ – المحال – وهو الممكن – لئلا يلزم انفكاك اللازم عن الملزوم – [وفي نسخة بعده: «تعالى»] – [وفي نسخة بعده: «وقوع»] – [وفي نسخة بعده: «به»] – [وفي نسخة: «يرى»] – للممكن – في الممكن – أي الشأن أو العالم – أي خلقه وأعطاه الوجود – أي العالم – الظرف متعلق بـ«ممكن»)

= لأنه لا يقبح من الله تعالى شيء. وقد يستدل من طرف المعتزلة بقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ على نفي الجواز «على» متعلق بـ«يستدل»، وتقريره أي تقرير الاستدلال أنه لو كان جائزًا لما لزم من فرض وقوعه محال، وهو كذب الله تعالى، هذه مقدمة شرطية. ضرورة أن استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم وهو تكليف ما ليس في الوسع، تحقيقا لمعنى اللزوم، لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى، وهو محال. قوله: «لكنه لو وقع إلى آخره» مقدمة استثنائية، يعني لكنه لزم من فرض وقوعه محال، وهو كذب إخبار الله تعالى بقوله: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾، وهو محال.

وهذه الهاء للتنبيه و«ذا» إشارة، والضمير مشار إليه، نكتة في بيان استحالة وقوع كل ما يتعلق به علم الله تعالى أو إرادته أي إرادة الله تعالى واختياره أي الله تعالى بعدم وقوعه، الباء متعلق بـ«يتعلق»، والهاء في «وقوعه» عائد إلى «ما». وحلها أي حل النكتة أنا لا نسلم أن كل ما يكون ممكنًا في نفسه أي في حد ذاته لا يلزم من فرض وقوعه محال، وإنما يجب ذلك أي عدم لزوم المحال لو لم يعرض له الامتناع بالغير، وإلا أي وإن عرض له الامتناع بالغير لجاز أن يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير؛ فإن التكليف بما ليس في الوسع جائز وممكن في نفسه وممتنع بالغير، وهو لزوم كذب كلام الله تعالى، ألا يرى وهو دليل على جواز أن يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير، أن الله تعالى لما أوجد العالم بقدرته أي الله تعالى واختياره أي الله تعالى فعدمه أي العالم ممكن في نفسه، مع أنه يلزم من فرض وقوعه أي العدم تخلف المعلول عن علته التامة، وهو أي التخلف محال. والحاصل أن الممكن لا يلزم من فرض وقوعه أي وقوع الممكن محال بالنظر إلى ذاته، وأما بالنظر إلى أمر زائد على نفسه أي على نفس الممكن فلا نسلم أنه أي من فرض وقوعه لا يستلزم المحال.

وما يوجد من الألم في المضروب عقيب ضرب إنسان والانكسار في الزجاج عقيب كسر إنسان قيد بذلك؛ ليصلح محلًّا للخلاف في أنه هل للعبد فيه صنع أم لا؟ وما أشبهه كالموت عقيب القتل، كل ذلك مخلوق الله تعالى؛ لِمَا مر من أَن الخالق هو الله تعالى وحده، وأَن كل الممكنات مستندة إليه بلا واسطة.

[وفي نسخة: «صنع فيه»] لكل حادث بلا تأثير لغيره في العالم أي بالمعلولية

والمعتزلة لما أسندوا بعض الأفعال إلى غير الله قالوا: إن كان الفعل صادرًا عن الفاعل لا بتوسط فعل آخر، فهو بطريق المباشرة، وإلا فبطريق التوليد. ومعناه أن يوجب فعل لفاعله فعلًا آخر كحركة اليد توجب حركة المفتاح، فالألم يتولد من الضرب، والانكسار من الكسر، وليسا مخلوقين لله تعالى، وعندنا الكل بخلق الله تعالى.

[وفي نسخة بعده: «تعالى»] أي بنمط الخلق أي من غير كونه منوطا به [وفي نسخة: «الفعل»] [وفي نسخة: «متولد»] في المضروب يتولد عندهم ولا للعبد بلا واسطة

لا صنع للعبد في تخليقه، والأولى أن لا يقيد بالتخليق؛ ....

وإيجاده

وما يوجد من الألم في المضروب عقيب ضرب إنسان والانكسار في الزجاج عقيب كسر إنسان، قيد بذلك أي بقوله: «عقيب ضرب إنسان» و«عقيب كسر إنسان» ليصلح محلًّا للخلاف في أنه هل للعبد صنع فيه أم لا؟ بخلاف كسر الله تعالى؛ فإنه ليس بمحل للخلاف، بخلاف الانكسار عقيب كسر الإنسان؛ فإنه محل الخلاف.

قوله: «قيد بذلك إلخ» إشارة إلى جواب سؤال مقدر، وهو أن يقال: لم قيد بقوله: «عقيب ضرب إنسان» وبقوله: «عقيب كسر إنسان» ولم يقل: «وما يوجد من الألم في المضروب والانكسار في الزجاج»؟ فأجاب عنه بقوله: «قيد إلى آخره».

وما أشبهه كالموت عقيب القتل أي عقيب الجرح، أو عقيب إذهاب الروح؛ فإن الموت ذهاب الروح، وهو أثر الإذهاب، فليس الموت عين القتل كما توهم ذلك. كل ذلك مخلوق الله تعالى أي أثر فعل الله تعالى؛ لما مر من أن الخالق هو الله تعالى وحده، وأن كل الممكنات مستندة إليه أي إلى الله تعالى بلا واسطة، والألم والانكسار ممكن أيضا.

والمعتزلة لما أسندوا بعض الأفعال كالأفعال الاختيارية والأفعال المتولدة دون الأفعال الاضطرارية إلى غير الله تعالى قالوا: إن كان الفعل صادرًا عن الفاعل لا بتوسط فعل آخر كصدور نفس الضرب مثلا، فهو بطريق المباشرة، وإلا أي وإن صدر بتوسط فعل آخر كالمرض الحاصل في المضروب، فبطريق التوليد. ومعناه أي معنى التوليد أن يوجب الفعل لفاعله فعلًا آخر، والمراد بالفعل ههنا المعنى اللغوي، فلا نقض بالعلم الحاصل عقيب النظر. كحركة اليد توجب حركة المفتاح، فالألم متولد من الضرب، والانكسار من الكسر، وليسا أي الألم والانكسار مخلوقين لله تعالى، بل الكسر والضرب فعل العبد، والألم والانكسار متولد من الضرب والكسر، فيكونان فعلين للعبد بالواسطة، فيكونان أثرين لفعل العبد. وعندنا الكل أي كل الأفعال سواء كانت اختيارية أو غير اختيارية، وسواء كانت بطريق المباشرة أو بطريق التوليد، بخلق الله تعالى، لا صنع للعبد في تخليقه، والأولى أن لا يقيد بالتخليق؛ لأنه يفهم من المفهوم المخالف أن للعبد صنعا في المتولدات في الكسب، مع أنه ليس كذلك؛ =

لأن ما يسمونه متولدات لا صنع للعبد فيه أصلًا، أما التخليق فلاستحالته من العبد، وأما الاكتساب فلاستحالة اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة، ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها، بخلاف أفعاله الاختيارية.

مفعول ثان للتسمية [وفي نسخة: «فيها»] بعد إصدار فعله [وفي نسخة: «الأفعال»]

والمقتول ميت بأجله

أي الوقت المقدر لموته، لا كما زعم بعض المعتزلة من أن الله تعالى قد قطع عليه الأجل.

تفسير للأجل بل جمهورهم

لنا أن الله تعالى قد حكم بآجال العباد على ما علم من غير تردد، ....

[وفي نسخة بعده: «الله تعالى»]

= لأن ما يسمونه متولدات لا صنع للعبد فيها أي في المتولدات أصلًا أي لا بحسب التخليق ولا بحسب الكسب.

أما التخليق أي تخليق المتولدات، هذا تفصيل لما أجمله في «صنع العبد» فلاستحالته من العبد، وأما الاكتساب فلاستحالة اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة أي قدرة الكسب؛ فإن الألم قائم بالمضروب دون الضارب، والانكسار قائم بالمنكسر الذي هو الزجاج دون الكاسر، والموت قائم بالمقتول دون القاتل الذي هو الفاعل. قيل: هذا منقوض بالألم الحاصل بضرب نفسه.

قلنا: قائم بمحل هو غير محل قدرة الضرب؛ إذ القدرة متجزئة في الأعضاء، وأيضا: موت المقتول لو كان مكسوب القاتل لاطرد قيامه به، فلما لم يقم في مقتول الغير علم أنه ليس بمكسوب له، لكن بقي النقض بالعلم المتولد من النظر. ولهذا لا يتمكن أي لم يقدر العبد من عدم حصولها أي حصول المتولدات. منع ذلك بأنه يتمكنه ترك ما يوجبها. بخلاف الأفعال الاختيارية فإنه يتمكن من عدم حصولها.

والمقتول ميت بأجله الأجل لغة: الوقت، ويقال لجميع المدة كلها، وعليه قوله عليه السلام: «فليسلم إلى أجل معلوم». وعلى منتهاها، فيقولون: انتهى الأجل، وبلغ الأجل آخره، ويقولون: حل الأجل، فإذا جاء أجلهم يقال: آخر مدة التأجيل، والمراد ههنا: الآخر. أي الوقت المقدر لموته أي لموت المقتول في علم الله تعالى، ولو لم يقتل لجاز أن يموت في ذلك الوقت وأن لا يموت، لا كما زعم بعض المعتزلة من أن الله تعالى قد قطع عليه أي على المقتول الأجل فإنهم قالوا: تولد موته من قتل القاتل، ولو لم يقتل لعاش إلى أجله الذي علم الله تعالى موته فيه لولا القتل، قال أبو الهذيل من المعتزلة: إنه لو لم يقتل لمات البتة في ذلك الوقت، وإلا لكان القاتل مغيرا لمعلوم الله تعالى، وهو محال. أجيب بأنه لا استحالة في قطع الأجل المقدر لولا القتل؛ لأنه تقرير لمعلوم الله تعالى.

بيان هذا الكلام: أن الله تعالى لما علم قتله كان قتله تقريرا لمعلومه، وأما علمه تعالى بموت في وقت آخر فمعلق بعدم قتله، وقطعه ليس تغييرا لمعلوم الله تعالى، وإنما يكون تغييرا إن لو علمه علما باتا غير معلق بشيء مفروض. لكن بقي الإشكال على أهل السنة حيث قالوا: لو لم يقتل لجاز أن يموت وأن لا يموت؛ لأنهم إن أرادوا به عدم تعينه في علم الحق فهو إنكار للقضاء، وإن أرادوا به الإمكان الذاتي فهو متفق بين الكل، فلا بحث فيه، جوابه: أن المراد عدم تعينه على العرض، فلا ينافي ذلك تعينه في القتل.

لنا أي لنا دليل أن الله تعالى قد حكم بآجال العباد أي الأوقات المقدرة لموتهم على ما علم الله تعالى من غير تردد، =

وبأنه ﴿إِذَا جَآءَ أَجَلُهُمۡ لَا يَسۡتَأۡخِرُونَ سَاعَةٗ وَلَا يَسۡتَقۡدِمُونَ﴾.
(الأعراف: ٣٤)

واحتجت المعتزلة بالأحاديث الواردة في أن بعض الطاعات يزيد في العمر، وبأنه لو كان ميتا (أي المقتول) بأجله لما استحق القاتل ذمًّا (في النشأتين) ولا عقابًا (في الآخرة) ولا ديةً (خون بها) (في الدنيا) ولا قصاصًا؛ إذ ليس موت المقتول بخلقه (المقدر له) ولا بكسبه. (فلا جرم له)

والجواب عن الأول: أن الله تعالى كان يعلم (أي الأحاديث) (وفي نسخة: «يعلم») أنه لو لم يفعل (أي فاعل الطاعة) هذه الطاعة لكان عمره أربعين (فرضا) سنة، لكنه علم أنه يفعلها، ويكون عمره سبعين سنة، فنسبت هذه الزيادة إلى تلك الطاعة، بناءً على علم الله تعالى أنه لولاها لما كانت (أي لما وجدت) تلك الزيادة.

= وبأنه الباء متعلق بـ«حكم» ﴿إِذَا جَآءَ أَجَلُهُمۡ لَا يَسۡتَأۡخِرُونَ سَاعَةٗ وَلَا يَسۡتَقۡدِمُونَ﴾.

واحتجت المعتزلة على أن المقتول ليس ميتا بأجله بالأحاديث الواردة في أن بعض الطاعات يزيد في العمر كقوله ﷺ: «لا يرد القدر إلا الدعاء، ولا يزيد في العمر إلا البر»، وقال ﷺ: «من أحب أن يبسط رزقه ويؤخر له أجله فليصل رحمه». البر بالكسر: الإحسان، وهو في حق الأبوين والأقربين، ضد العقوق، وهو الإساءة إليهم والتضييع لحقهم. صلة الرحم كناية عن الإحسان إلى الأقربين من ذوي النسب، والإحسان: التعطف عليهم والرفق بهم والرعاية لأحوالهم. فإذا جاز الزيادة بالحسنة جاز النقصان بالسيئة أو بالقتل. وبأنه دليل عقلي للمعتزلة لو كان المقتول ميتا بأجله لما استحق القاتل ذمًّا في الدنيا ولا عقابًا في الآخرة ولا ديةً في قتل الخطأ ولا قصاصًا في قتل العمد. القصاص على وزن «فعال» من المفاعلة، وهي المساواة. إذ ليس موت المقتول بخلقه أي بخلق القاتل، ولا بكسبه أي القاتل.

والجواب عن الأول أي الاستدلال بالأحاديث أن الله تعالى كان يعلم أنه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره أربعين سنة، أصل «سنة» سنهة، فلامها هاء؛ لقولهم: عاملته مسانهة، وقيل: لامها واو؛ لقولهم سنوات. يريد أن الزيادة والنقصان بالنسبة إلى عمره المقدر في علم الله تعالى لولا أسباب الزيادة والنقصان، قيل: هذا يعود إلى القول بتعدد الأجل، والمذهب أنه واحد.

قلنا: الحق أن تعدد الأجل بهذا المعنى غير محال، بل المحال أن يعلم الله تعالى موته في وقت معين بلا تعليق فقطع القاتل أجله، وليس هذا مذهبا لأحد. لكنه أي لكن الله تعالى يعلم أنه يفعلها أي الطاعة، إنما علق الأربعين على عدم فعله مع علمه بفعله ترغيبا على الطاعة وتنفيرا عن المعصية، ولله تعالى حكم لا تحصى. ويكون عمره سبعين سنة، فنسبت هذه الزيادة إلى تلك الطاعة، بناءً على علم الله تعالى أنه لولاها أي الطاعة لما كانت أي وجدت تلك الزيادة.

وأصل هذا أن الله تعالى كما يعلم المعدوم الذي يوجد كيف يوجد يعلم المعدوم الذي لا يوجد أنه لو وجد كيف يوجد، كما أخبر عن أهل النار أنهم لو ردوا إلى الدنيا لعادوا إلى كفرهم مع علمه أنهم لا يردون؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَوۡ رُدُّواْ لَعَادُواْ لِمَا نُهُواْ عَنۡهُ﴾ (الأنعام: ٢٨). ويمكن تأويل الأحاديث بأن الطاعة يزيد فيما هو المقصود الأهم من العمر، وهو اكتساب الكمال بالأعمال الصالحة التي بها تستكمل النفوس الإنسانية، فيعود بالسعادتين، وهذا التأويل وإن كان أحسن بحسب المعنى لكن الأول أظهر من حيث اللفظ؛ لعدم احتياجه إلى تقدير شيء. أو يقال: المراد من هذه الزيادة البركة في رزقه بسبب التوفيق في الطاعة وعمارة أوقاته بما =

وعَن الثاني: أن وجوب العقاب والضمان على القاتل تعبدي؛ لارتكابه المنهي وكسبه
أي ضمان الدية — شرعي غير معقول
الفعل الذي يخلق الله تعالى عقيبه الموت بطريق جري العادة؛ فإن القتل فعل القاتل كسبا وإن
لم يكن خلقا.
القتل — فعل القاتل

خلقه فيه
والموت قائم بالميت مخلوق الله تعالى
فهو صفة وجودية له

لا صنع للعبد فيه لا تخليقا ولا اكتسابا. ومَبنى هذا على أن الموت وجودي، بدليل قوله تعالى:
أي قيامه وأنه مخلوقه
﴿خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ﴾، والأكثرون على أنه عدمي، ومعنى ﴿خَلَقَ ٱلْمَوْتَ﴾: قدره.
(الملك: ٢) — منهم صاحب «المواقف» وشارحه — يراد به التقدير؛ لأنه يعم غير الموجود من الأعدام

والأجل واحد
لا متعدد، لا بدلا ولا جمعا ولا تعاقبا؛ لقوله تعالى: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ إِلَّا ٱلْمَوْتَةَ ٱلْأُولَىٰ﴾ [الدخان: ٥٦]

لا كما زعم الكعبي أن للمقتول أجلين: القتل والموت، ....
من المعتزلة — في قطع الحياة — أي حتف أنفه

= ينفعه في الآخرة وصيانتها عن الضياع في غير ذلك، أو يقال: بقاء ذكره الجميل، فكأنه لم يمت، أو يجري له ثواب عمله الصالح بعد موته، أو يقال: إنه بالنسبة إلى ما يظهر بالملائكة في اللوح المحفوظ ونحو ذلك، فيظهر في اللوح أن عمره ستون إلا أن يصل رحمه، فإن وصل الرحم زيد له أربعون، وقد علم الله تعالى ما سيقع له من ذلك، وهو قوله تعالى: ﴿يَمْحُوا۟ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ﴾ (الرعد: ٣٩)، فبالنسبة إلى علم الله تعالى وما سبق به قدرته لا يتصور زيادة، بل هو مستحيل، وبالنسبة إلى ما ظهر للمخلوقين يتصور الزيادة، وهو المراد من الحديث.

وعن الثاني أي عن الاستدلال بالأدلة العقلية أن وجوب العقاب والضمان أي الدية والقصاص على القاتل تعبدي أي الطاعة وإظهار العبودية؛ لارتكابه أي القاتل المنهي، وهو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ (الإسراء: ٣٣) وكسبه أي القاتل الفعل أي القتل الذي يخلق الله تعالى عقيبه الموت بطريق جري العادة؛ لأنه يمكن أن لا يخلق الله تعالى الموت عقيب القتل، لكنه جرى عادة الله تعالى على أن يخلق الموت عقيب القتل، فإن القتل فعل القاتل كسبا وإن لم يكن خلقا.

والموت قائم بالميت مخلوق الله تعالى لا صنع للعبد فيه أي في الموت، لا تخليقا ولا اكتسابا.

ومبنى هذا أي مبنى كون الموت قائما بالميت على أن الموت وجودي، فيكون التقابل بين الموت والحياة تقابل التضاد؛ لأن المتضادين هما أمران موجودان لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة، كالسواد والبياض، ولما كان الموت والحياة أمرين موجودين كان بينهما تقابل التضاد. بدليل قوله تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ﴾. وتوجيه الاستدلال بهذه الآية أن الموت كان متعلق الخلق، وهو لا يتعلق إلا بأمر وجودي موجود في الخارج، فيكون الموت أمرا موجودا في الخارج. والأكثرون على أنه أي الموت عدمي أي معدوم في الخارج لا قائم بالميت؛ لأن العدمي لا يحتاج إلى المحل، فيكون التقابل بين الموت والحياة تقابل العدم والملكة؛ لأن الموت عدم الحياة عما من شأنه أن يكون حيا. ومعنى ﴿خَلَقَ ٱلْمَوْتَ﴾: قدره أي قدر الله تعالى الموت، والتقدير أعم من الخلق؛ لأنه يتعلق بالموجود والمعدوم، بخلاف الخلق الذي هو بمعنى الإيجاد والاختراع من العدم إلى الوجود؛ فإنه لا يتعلق إلا بالموجود دون المعدوم.

والأجل واحد، لا كما زعم الكعبي من المعتزلة أن للمقتول أجلين: القتل والموت؛ فإنه زعم أن المقتول ليس بميت؛ لأن القتل فعل =

باعتبار قواه الطبيعية

وأنه لو لم يُقتَل لعاش إلى أجله الذي هو الموت، ولا كما زعمت الفلاسفة أن للحيوان أجلًا طبيعيًّا،

وذكره الشيخ في «القانون» وغيره — الحاصلة في مبدأ التكون من الأجزاء المنوية

وهو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين، وآجالًا اخترامية بحسب الآفات

أي الطبيعي — بالحركات الطبيعية وغيرها — الفائضة على الرطوبة؛ لحفظها عن النتن والفساد، فهما كالزيت والسراج — السماوية أو الأرضية

والأمراض.

والحرام رزق

مباحا مأذونا فيه بتصرفه شرعًا

لأن الرزق اسم لما يَسوقه الله تعالى إلى الحيوان فيأكله، وذلك قد يكون حلالًا، وقد يكون

تصرفه فيه إلا بإذن — أي تفسيره بـ«ما يسوقه إلخ» — أي يرسله إليه

حرامًا. وهذا أولى من تفسيره بـ«ما يتغذى به الحيوان»؛ لخلوه عن معنى الإضافة إلى الله تعالى،

تذكير الضمير لكونه مصدرا بالتاء — وإن كان عن مصداقه وحقيقته — أي يجعله غذاء نفسه — تعليل للأولوية — للرزق

مع أنه معتبر في مفهوم الرزق.

لأنه فعل الرازق أو مفعوله، فيعتبر فيه إضافة صدور منه

وعند المعتزلة الحرام ليس برزق؛ لأنهم فسروه تارةً بـ«مملوك يأكله المالك»، وتارةً بـ«ما

أي يجوز له أكله أو نفعه — شرعا لا حسا

لا يمنع من الانتفاع به»، وذلك لا يكون إلا حلالًا.

لأنه لا مأذون فيه إلا هو — أكلا أو شربا وغير ذلك — [وفي نسخة: «يأكله»]

لكن يلزم على الأول: أن لا يكون ما تأكله الدواب رزقًا، وعلى الوجهين: ....

التفسير للمعتزلة — لعدم صلوحها للمالكية — خبر لقوله: «لا يكون» — من تفسيرهم

= العبد، والموت فعل الله تعالى، فكأنه يريد بالموت ما ليس بالقتل. وأنه لو لم يقتل لعاش إلى أجله أي أجل المقتول الذي هو الموت. هذا القول باطل؛ لأنه يؤدي إلى أن يكون العبد مانعا عن إبقاء الله تعالى عبده إلى ما جعله أجلا له، وهو محال؛ لما فيه من العجز له تعالى. ولا كما زعمت الفلاسفة أن للحيوان أجلًا طبيعيًّا، وهو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين كما في حال الشيخوخة، وآجالًا اخترامية الاخترام: الانقطاع، بحسب الآفات كالقتل والأمراض.

والحرام رزق هو في الأصل مصدر سمي المرزوق به. لأن الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى إلى الحيوان فيأكله أي فيأكل الحيوان الرزق، وذلك قد يكون حلالا، وقد يكون حراما. وهذا أي التفسير المذكور أولى من تفسيره أي من تفسير الرزق بـ«ما يتغذى به الحيوان» الهاء في «به» عائد إلى «ما»، لخلوه تعليل لقوله: «أولى»، والضمير في «لخلوه» عائد إلى «ما يتغدى إلخ». عن معنى الإضافة إلى الله تعالى، مع أنه أي معنى الإضافة معتبر في مفهوم الرزق.

وعند المعتزلة الحرام ليس برزق؛ لأنهم أي المعتزلة فسروه أي الرزق تارة ولفظ «تارة» إما ظرف أي في بعض الأحيان، أو مصدر، وكذا «مرة». بـ«مملوك يأكله أي الرزق المالك»، وتارة بـ«ما لا يمنع من الانتفاع به» أي بـ«ما» وذلك أي التفسيران المذكوران للمعتزلة لا يكون إلا حلالا. لكن يلزم على الأول أي لكن يلزم من تفسير المعتزلة على الوجه الأول أن لا يكون ما يأكله الدواب رزقا؛ لأن المالكية غير متصورة، ويلزم منه خلف وعد الله تعالى، وهو قوله: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزۡقُهَا﴾ (هود: ٦)، وعلى الوجهين أي التفسير الأول والثاني للمعتزلة =

من مبدأ تكونه إلى موته
أن من أكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى أصلًا.
أي يلزم عدم كونه مرزوقا له تعالى

ومبنى هذا الاختلاف على أن الإضافة إلى الله تعالى معتبرة في معنى الرزق، وأنه لا رازق
بيننا وبينهم — أي هذه المقدمات الأربع مباني اختيارهم أن الحرام ليس رزقا
إلا الله وحده، وأن العبد يستحق الذم والعقاب على أكل الحرام، وما يكون مستندا إلى الله تعالى
[وفي نسخة بعده: «تعالى»]
لا يكون قبيحا، ومرتكبه لا يستحق الذم والعقاب. والجواب: أن ذلك لسوء مباشرة أسبابه
لأنه لا يصدر منه قبيح اتفاقا — أي عقابه
باختياره.

وكل يستوفي رزق نفسه حلالًا كان أو حرامًا

تعليل لقوله: «يستوفي» — في الأزل
لحصول التغذي بهما جميعًا. ولا يتصور أن لا يأكل إنسان رزقه، أو يأكل غيره رزقه؛ لأن ما قدره
بعد ما فسر الرزق بما سبق — [وفي نسخة: «الشخص»]
الله تعالى غذاء شخص يجب أن يأكله ويمتنع أن يأكله غيره، وأما بمعنى الملك فلا يمتنع.
وإلا لزم خلاف تقديره تعالى

= أن من أكل الحرام طول عمره لم يرزقه والهاء عائد إلى «من» الله تعالى أصلا، وهو باطل بالآية المذكورة. وقد أجيب عنه بأنه تعالى قد ساق إليه كثيرا من المباح، إلا أنه أعرض عنه بإساءته.

ومبنى هذا الاختلاف على أن الإضافة إلى الله تعالى معتبرة في معنى الرزق، يعني أن ما كان رزقا كان من الله تعالى البتة، وأنه لا رازق إلا الله تعالى وحده، معطوف على «أن الإضافة»، وأن العبد معطوف على «أن الإضافة» يستحق الذم والعقاب على أكل الحرام، وما يكون مستندا أي مضافا إلى الله تعالى لا يكون قبيحا، فلا يكون كون الحرام رزقا حينئذ؛ لأنه لا يكون مضافا إلى الله تعالى؛ فإنه يكون قبيحا، ومرتكبه لا يستحق الذم والعقاب، والحال أن من أكل الحرام يكون مستحقا للذم والعقاب، فعلم أن الحرام لا يكون رزقا، ولا يكون مستندا إلى الله تعالى.

والجواب: أن ذلك أي كونه مستحقا للذم لسوء مباشرة أسبابه باختياره، يعني لو قال المعتزلة: إنه لا رازق إلا الله وحده فلا نزاع أصلا، وكذا لو قال أهل السنة: إن القبائح لا تستند إلى الله تعالى، وما يستند إليه لا يكون قبيحا، ولا يستحق مرتكبه الذم والعقاب: فلا نزاع أصلا، فإذا لم يقل كل منهما على ما يقوله الآخر: حصل الاختلاف. قال صاحب «التبصرة»: الرزق في اللغة: اسم للقوت المقدر، وهو يذكر ويراد به الملك، قال الله تعالى: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾ (الحج: ٣٥)، وقد يذكر ويراد به الغذاء، قال الله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ (هود: ٦)، والدواب لا ملك لها؛ لعدم الأسباب المشروعة له، فكان المراد به ما حصل الاغتذاء. وقيل: الخلاف من حيث العبارة لا غير، وليس في التحقيق خلاف، وهو الصواب.

وكل يستوفي رزق نفسه أي كل حيوان يأكل رزقه، خلافا للمعتزلة؛ لأن بعض الناس يمكن أن يستوفي كالأنبياء، وبعضه لا؛ لأن الحرام لا يكون رزقه. حلالا كان أو حراما؛ لحصول التغذي بهما جميعا أي بالحلال والحرام، يعني كل أحد لا يزيد رزقه على عمره، ولا عمره على رزقه، وما زاد على عمره من مملوكاته وقت حياته فهو ليس من أرزاقه، بل هو من أرزاق من ينتفع به بعده. ولا يتصور أن لا يأكل إنسان رزقه، أو يأكل غيره رزقه؛ لأن ما قدره الله تعالى غذاء لشخص يجب أن يأكله أي الغذاء، ويمتنع أن يأكله غيره، وأما بمعنى الملك فلا يمتنع، أي إن كان الرزق بمعنى الملك -كما قاله المعتزلة: هو مملوك يأكله المالك- لا يمتنع أن يأكله غيره. وبعض =

والله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء

[ساقط في نسخة] [وفي نسخة: «أنه»]

بمعنى خلق الضلالة والاهتداء؛ لأنه الخالق وحده. وفي التقييد بالمشيئة إشارة إلى أن ليس
في العبد / خبر مقدم لقوله: «إشارة» / في قوله: «من يشاء»

المراد بالهداية: بيان طريق الحق؛ لأنه عام في حق الكل، ولا الإضلال عبارة عن وجدان العبد ضالًّا،
أي وجدان الله عبده ضالا

أو تسميته ضالًّا؛ إذ لا معنى لتعليق ذلك بمشيئته تعالى. نعم قد تضاف الهداية إلى النبي ﷺ مجازًا
[وفي نسخة: «بمشيئة الله تعالى»] / كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَنتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوۡمٍ هَادٍ﴾ (الرعد: ٧)

[وفي نسخة: «تسند»]

بطريق التسبيب، كما يسند إلى القرآن. وقد يسند الإضلال إلى الشيطان مجازًا، ....
كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ يَهۡدِي لِلَّتِي هِيَ أَقۡوَمُ﴾ (الإسراء: ٩)

= أصحابنا نظرا إلى أنواع الأطعمة يسمى أرزاقا ويؤمر بالإنفاق.

والله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء بمعنى خلق الضلالة والاهتداء؛ لأنه الخالق وحده. أي يقدر ويحدث ضلالة من يريد ضلالته، ويوجد هداية من يريد هدايته، يعني: لا يتحقق الضلالة -وهي سلوك طريق لا يوصل إلى المطلوب- ولا الاهتداء -أي وجدان ما يوصل إلى المطلوب- إلا بإرادة الله تعالى؛ لأنهما من الممكنات، ولا يوجد ممكن بدون تعلق إرادة الله تعالى بوجوده. وأصل الضلالة: الهلاك، يقال: «ضل الماء في اللبن» إذا صار مستهلكا فيه.

وفي التقييد أي بالمشيئة في قوله: «يضل من يشاء ويهدي من يشاء» إشارة إلى أنه ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق إلخ على ما قاله المعتزلة لأنه أي البيان عام في حق الكل أي المسلم والكافر، ولا الإضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا المصدر مضاف إلى المفعول، أي وجدان الله تعالى العبد ضالا، كما ذهب إليه المعتزلة، أو تسميته أي العبد ضالا؛ إذ لا معنى لتعليق ذلك بمشيئة الله تعالى. رد لقول المعتزلة، يعني أن خلق الضلال مختص بالله تعالى، فتعلقه بمشيئة الله تعالى مفيد، وأما الوجدان أو التسمية فليس بمخصوص بالله تعالى، بل يصح نسبة الوجدان والتسمية إلى العبد، فلا معنى لتعليق ذلك بمشيئة الله تعالى. والحاصل: أن لتعليق خلق الضلالة بالمشيئة معنى؛ لأنه ليس عاما في حق الكل، بخلاف الوجدان والتسمية.

نعم قد تضاف الهداية إلى النبي ﷺ، كأنه إشارة إلى جواب سائل، وهو أن يقال: لا نسلم أن الهداية عبارة عن خلق الاهتداء وأن الإضلال عبارة عن خلق الضلالة، وإلا لما جاز إضافة الهداية إلى النبي عليه السلام بأن يقال: إن النبي عليه السلام هاد، ولا إضافة الإضلال إلى الشيطان بأن يقال: إنه مضل، أما الملازمة فلأن غير الله تعالى ليس بخالق، وأما بطلان التالي؛ لأنه جاز الإضافة إليهما، فيكون الهداية عبارة عن بيان طريق الحق، والإضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا. فأجاب عنه بقوله: نعم قد يضاف الهداية إلى النبي عليه السلام مجازا.

المجاز: هو الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له في اصطلاح به التخاطب، من «جاز الشيء يجوزه» إذا تعداه، وإذا استعمل اللفظ في معناه المجازي فقد جاز مكانه الأول ووضعه الأصلي، فعلى هذا يكون المجاز مصدرا ميميا، أصله «مجوز»، يستعمل بمعنى اسم الفاعل، ثم نقل إلى اللفظ المستعمل في غير ما وضع له. وقد يوجه بأن المتكلم جاز في هذا اللفظ عن معناه الأصلي إلى معنى آخر، فهو محل الجواز، فعلى هذا التوجيه يكون المجاز اسم مكان. بطريق التسبيب كما في قوله: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهۡدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ﴾ (الشورى: ٥٢)، والمراد: البيان والدعوة، كما تسند إلى القرآن في قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ يَهۡدِي لِلَّتِي هِيَ أَقۡوَمُ﴾ (الإسراء: ٩) لكونه سببا للاهتداء.

وقد يسند الإضلال إلى الشيطان مجازا في قوله تعالى: ﴿وَلَأُضِلَّنَّهُمۡ﴾ (النساء: ١١٩)، والفعل الواحد لا يضاف إلى الله تعالى وإلى =

كما يسنَد إلى الأصنام.

ثم المذكور في كلام المشايخ: أن الهداية عندنا خلق الاهتداء، ومثل «هداه الله فلم يهتد» مجاز
[ساقط في نسخة] [وفي نسخة بعده: «تعالى»]

عن الدلالة والدعوة إلى الاهتداء. وعند المعتزلة بيان طريق الصواب، وهو باطل؛ لقوله تعالى:
أي قول المعتزلة

﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ﴾، ولقوله عليه السلام: «اللهم اهْدِ قومي»، مع أنه بيّن الطريق ودعاهم إلى
[وفي نسخة: «وبقوله»] (القصص: ٥٦) تمامه: «فإنهم لا يعلمون» فصدق معنى الهداية

الاهتداء. والمشهور أن الهداية عند المعتزلة الدلالة الموصلة إلى المطلوب، وعندنا الدلالة على طريق
[وفي نسخة قبله: «هي»] مآله إراءة الطريق

يوصل إلى المطلوب، سواء حصل الوصول والاهتداء أو لم يحصل.
إلى المطلوب راه يابي

= غيره بجهة واحدة، فكان المراد ما قلنا. كما يسند إلى الأصنام مجازا، كقوله تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام: ﴿وَٱجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَن نَّعْبُدَ ٱلْأَصْنَامَ ۝٣٥ رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ﴾ (ابراهيم: ٣٥-٣٦).

ثم المذكور في كلام المشايخ: الهداية عندنا أي عند أهل الحق خلق الاهتداء، ومثل «هداه الله تعالى فلم يهتد» هذا جواب عن سؤال مقدر، تقديره أنه إذا كان الإضلال والاهتداء بخلق الله تعالى فكيف يكون لقوله: «هداه فلم يهتد» معنى؛ لأنه كان معناه حينئذ: خلق فلم يخلق، فلا يكون له إذا معنى. فأجاب بقوله: مجاز أي مجاز مرسل من قبيل ذكر الملزوم وإرادة اللازم؛ لأن الدلالة والدعوة إلى الاهتداء يلازم بخلق الاهتداء. عن الدلالة والدعوة إلى الاهتداء.

وعند المعتزلة بيان طريق الصواب، وهو باطل؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ﴾، يعني لو كانت الهداية عبارة عن بيان طريق الصواب لم يكن لقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي﴾ أي لا تقدر على خلق الهداية، ولو كان الهداية بيان طريق الصواب لما صح النفي عن النبي عليه السلام؛ لأنه عليه السلام بين طريق الصواب لمن أحبه وأبغضه، فيكون الهداية بمعنى خلق الاهتداء.

روي عن سعيد بن المسيب عن أبيه أنه قال: لما حضرت أبا طالب الوفاة جاءه رسول الله ﷺ، فوجد عنده أبا جهل وعبد الله ابن أمية بن المغيرة، فقال عليه السلام: «يا عم، قل: لا إله إلا الله، كلمة أحاج بها لك عند الله». قال أبو جهل وعبد الله بن أمية: أترغب عن ملة عبد المطلب؟ فلم يزل رسول الله ﷺ يعرضها عليه ويعاودانه تلك المقالة، حتى قال أبو طالب آخر ما كلمهم به: وأنا على ملة عبد المطلب، وأبى أن يقول: لا إله إلا الله، فأنزل الله تعالى في أبي طالب وقال الله تعالى لرسوله: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَآءُ﴾ قوله: ﴿مَنْ أَحْبَبْتَ﴾ يكون على معنيين، أحدهما: أحببته للقرابة، والآخر: أحببت أن تهدي، ولكن الله يهدي ويرشد من يشاء بدينه، ﴿وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ﴾ (القصص: ٥٦) يعني من قدر له الهدى.

وبقوله عليه السلام: «اللهم» الميم عوض من «يا»، ولذلك لا يجتمعان، وهو من خصائص هذا الاسم، كدخول «يا» عليه مع لام التعريف وقطع همزته وتاء القسم، وقيل: أصله «يا الله، أمنا بالخير»، فخفف بحذف حرف النداء ومتعلقات الفعل وهمزته. «اهد قومي» مع أنه بيّن أي النبي ﷺ الطريق ودعاهم إلى الاهتداء، يعني أن الهداية لو كانت عبارة عن بيان طريق الصواب لم يكن لقوله عليه السلام: «اللهم اهد قومي» معنى؛ لأنه عليه السلام بين طريق الصواب لقومه، فيكون طلب الهداية طلب الحاصل، وهو محال منه عليه السلام؛ لأنه عبث، فتعين أن الهداية خلق الاهتداء. والمشهور أن الهداية عند المعتزلة هي الدلالة الموصلة بالفعل إلى المطلوب، وعندنا الدلالة على طريق يوصل إلى المطلوب، سواء حصل الوصول والاهتداء أو لم يحصل.

أي الأصلح
وما هو الأصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى.

في الدين أي خلقه في العبد
وإلا لَمَا خلق الكافر الفقير المعذَّب في الدنيا والآخرة، ولَمَا كان له امتنان على العباد
بالإفلاس والمصائب [وفي نسخة: «منة»]
واستحقاق شكر في الهداية وإفاضة أنواع الخيرات؛ لكونها أداء للواجب.

بنعمه الكاملة المرتقية يوما فيوما [ساقط في نسخة]
ولَمَا كان امتنانه على النبي عليه السلام فوق امتنانه على أبي جهل -لعنه الله تعالى-؛ إذ فَعَل بكل
[وفي نسخة: «ﷺ»] [وفي نسخة: «فعل الله لكل»]
[وفي نسخة: «غاية»]
منهما بـغايـة مقدوره من الأصلح له.
أي في حق كل منهما أي بأقصى ما يبلغه قدرته

ولَمَا كان لسؤال العصمة ....
كما في الأدعية المأثورة

وما هو الأصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى أي من جملة أصول أهل الحق: أن ما هو الأصلح للعبد ليس بواجب على الله تعالى، خلافا للمعتزلة. اختلف العقلاء في أنه هل يجب على الله تعالى شيء من الأشياء أم لا؟ فقال أهل الحق: إنه لا يجب عليه شيء من الأشياء؛ لأن الوجوب حكم من الأحكام، والحكم لا يثبت إلا بالشرع، ولا حكم على الشارع الذي هو الله تعالى، فلا يجب عليه شيء، ولأنه لو وجب عليه شيء فإن لم يستوجب الذم بتركه لم يتحقق الوجوب؛ لأن الوجوب هو كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم، وإن استوجب بتركه الذم كان البارئ تعالى ناقصا لذاته مستكملا بفعله، وهو محال عليه تعالى.

وقالت المعتزلة: وجب على الله تعالى أمور، وهو اللطف والثواب على الطاعة، والعقاب على الكبائر قبل التوبة، وأن يفعل الأصلح لعباده في الدنيا، وأن لا يفعل القبيح لهم عقلا. وأما اللطف فهو أن يفعل ما يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية، وأما الثواب فهو نفع مستحق مقترن بالتعظيم والإجلال، فهو واجب على الله تعالى جزاء على التكاليف والطاعة، وأما الأصلح فواجب عليه تعالى أن يفعل للعباد الأصلح، وأما العقاب قبل التوبة على الكبائر فواجب عليه تعالى عقلا، وأن لا يفعل القبيح؛ لأن الله تعالى عالم بقبح القبيح، فيكون مستغنيا عنه، فوجب أن لا يفعل ذلك، وغير ذلك من الأشياء، واتفق الفريقان على وجوب الإقدار والتمكين. وإلا لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة؛ لأن الأصلح أن يكون مؤمنا وغنيا، ولما كان له أي الله تعالى منة على العباد بسبب إعطائهم النعم واستحقاق شكر في الهداية وإفاضة أنواع الخيرات؛ لكونها أي المذكورات أداء للواجب، وأداء الواجب لا يوجب شيئا من ذلك.

قيل: إيجاب الحكمة واقتضاؤها لا يغني عن الامتنان، ألا يرى أن منة الوالد المشفق واجب على ولده عقلا أو شرعا مع أنه لا اختيار له في شفقته على ولده؟ فكيف بمن له اختيار في عدم لطفه، ولكنه أرحم لعباده من الوالد لولده كما ورد في الخبر الصحيح، فإيجاب رحمته وحكمته لا ينافي وجوب امتنانه على عباده.

ولما كان امتنانه أي الله تعالى على النبي ﷺ فوق امتنانه على أبي جهل -لعنه الله-؛ إذ فعل الله لكل منهما أي من النبي ﷺ وأبي جهل غاية مقدوره من الأصلح له. قيل: التسوية بين النبي ﷺ وغيره فيما يوجب الحكمة كإعطاء القدرة والعقل، والنبي لا يوجب التسوية في فضله عليهم، والله فضَّل أنبيائه بإعطاء النبوة والعقل التام والتأييد بالملك، فلذا منَّ عليهم فوق ما يمن على غيرهم مع أن النبوة من موجب الحكمة. ولما كان لسؤال العصمة أي الحفظ عن المعاصي، بأن يقال: «اللهم اعصمني» =

أي إزالة حالة الضرر [وفي نسخة: «يفعله»]

والتوفيق وكشف الضراء والبسط في الخصب والرخاء معنى؛ لأن ما لم يفعل في حق كل واحد

كشادگى ارزانى رفاهيت وآرام أي فعلا لم يفعله

فهو مَفسَدة له، يجب على الله تعالى تركها. ولَمَا بقي في قدرة الله تعالى بالنسبة إلى مصالح العباد شيء؛ إذ قد أتى بالواجب.

ولعمري أن مفاسد هذا الأصل -أعني وجوب الأصلح- بل أكثر أصول المعتزلة أظهر من

من بين أصولهم مما يخالفوننا فيه

أن يخفى، وأكثر من أن يحصى، وذلك لقصور نظرهم في المعارف الإلهية، ورسوخ قياس الغائب

هو الله تعالى أي المحسوسات والحوادث [وفي نسخة: «طباعهم»]

على الشاهد في طبائعهم.

فأوجبوا على الله كما يجب أفعال على عباده إن تركه مع علمه

وغاية تشبثهم في ذلك أن ترك الأصلح يكون بخلا وسفها. وجوابه أن منع ما يكون حق المانع

من الأفعال أي الأمور العاقبة إن تركه لجهله

-وقد ثبت بالأدلة القطعية كرمه وحكمته وعلمه بالعواقب- يكون محض عدل وحكمة.

جملة معترضة تعليلية [وفي نسخة: «القاطعة»] [وفي نسخة بعده: «كلها»]

= والتوفيق وكشف الضراء أي دفع البلاء والبسط اللهم ابسط في الخصب والرخاء عطف تفسير معنى اسم «كان». قيل: السؤال من أسباب الحكم الموجبة للإجابة، ولذا قال ﷺ: «إن الله حيي كريم، إذا رفع عبده يديه يستحيي أن يردهما صفرا». معنى الحياء: تغير وانكسار يعتري الإنسان من لحوق ما يعاب به ويذم، والحياء في حقه تعالى محال، فيحمل على مقتضاه، وهو وجوب الإجابة. لأن ما لم يفعله الضمير المستتر في «لم يفعله» راجع إلى الله تعالى؛ والهاء عائد إلى «ما» في حق كل واحد فهو مفسدة أي ضد المصلحة له أي لكل أحد يجب على الله تعالى تركها أي ترك المفسدة. ولما بقي في قدرة الله تعالى بالنسبة إلى مصالح العباد شيء؛ إذ قد أتى بالواجب.

ولعمري «العمر» بالضم و«العمر» بالفتح واحد، فإذا أقسموا فتحوا العين لا غير؛ لأن الفتح أخف عليهم، وهم يكثرون القسم بـ«لعمري» و«لعمرك»، فلزموا الأخف. أن مفاسد هذا الأصل -أعني وجوب الأصلح- بل أكثر أي مفاسد أكثر أصول المعتزلة أظهر من أن يخفى وأكثر من أن يحصى، وذلك أي الفساد لقصور نظرهم أي نظر المعتزلة في المعارف الإلهية أي العلوم المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته الثبوتية والسلبية ورسوخ قياس الغائب عن الحس على الشاهد في طباعهم.

وغاية تشبثهم أي تمسكهم في ذلك أي في وجوب الأصلح أن ترك الأصلح يكون بخلًا وسفهًا. «أن» مع اسمه وخبره في موضع رفع يكون خبر مبتدأ، ومبتدؤه «غاية». قالوا: الحكيم إذا أمر بطاعته وقدر على أن يعطي المأمور ما يصل به إلى الطاعة ثم لم يفعل كان مذموما عند العقلاء معدودا من زمرة البخلاء، كما لو أمر بالصلاة فلم يعطه القدرة ليتحرك بها، أو لم يعلمه بالصلاة، هذا ظاهر. أجيب بأن هذا إنما يكون في حكيم يحتاج إلى طاعة الأولياء ومعاونة الأنصار.

وجوابه أن منع ما يكون حق المانع أي اللائق على الله تعالى أن يمنع -وقد ثبت الواو للحال بالأدلة القاطعة كرمه وحكمته وعلمه بالعواقب أي عواقب الأمور كلها- يكون أي المنع المذكور محض عدل وحكمة. «يكون» مع اسمه وخبره في موضع رفع بأنه خبر «أن» في قوله: «أن منع ما يكون»، وقوله: «وقد ثبت» جملة معترضة، يعني أن رعاية الأصلح لعبده حق المولى، وقد ثبت أنه حكيم، فلو منع الأصلح عن عبده كان ذلك لحكمة، فلا يجب عليه رعاية الأصلح. قيل: هذا يؤيد كلام المعتزلة؛ لأن الحكمة =

هو الوجوب عليه فإنه لا حاكم عليه

ثم ليت شَعري! ما معنى وجوب الشيء على الله تعالى؛ إذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم

أي ليت شعوري بهذا حاصل لهم [وفي نسخة بعده: «تعالى»]

والعقاب، وهو ظاهر، ولا لزوم صدوره عنه، بحيث لا يتمكن من الترك بناء على استلزامه

إذ لا أحد حاكم يعاقبه هو الوجوب منه أي لا يقدر

محالًا من سفه أو جهل أو عبث أو بخل أو نحو ذلك؛ لأنه رفض لقاعدة الاختيار، وميل إلى

ترك أي كونه علة مختارة

الفلسفة الظاهرة العوار.

فساد وتباهي

١- وعذاب القبر

للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين

مطلقا

خص البعض؛ لأن منهم من لا يريد الله تعالى تعذيبه، فلا يعذب.

٢- وتنعيم أهل الطاعة في القبر

بما يعلمه الله تعالى ويريده. وهذا أولى مما وقع في عامة الكتب من الاقتصار ....

= إذا اقتضت منع الأصلح كان منعه واجبا لحكمة كوجوب الأصلح عند حكمة، ولذا قال في «الكشاف»: ﴿وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ (المائدة: ١١٨) أي إن تغفر لهم فليس ذلك بخارج عن حكمتك حيث جوز مغفرة الكفر أيضا إذا اقتضاها الحكمة، فهم لم يقولوا بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي مطلقا، بل جوزوا عكسه بحسب الحكمة.

ثم ليت شعري أي علمي ما معنى وجوب الشيء على الله تعالى؛ إذ ليس معناه أي معنى الوجوب استحقاق تاركه الذم والعقاب، وهو ظاهر، أي عدم كون معنى الوجوب استحقاق تاركه الذم والعقاب ظاهر؛ لأنه وجوب شرعي، ولا شارع عليه تعالى. ولا لزوم صدوره عنه تعالى أي صدور الفعل عن الله تعالى بحيث لا يتمكن أي لا يقدر من الترك، بناء تعليل لقوله: «ولا لزوم» على استلزامه أي الترك محالًا من سفه «من» بيان «محالا» أو جهل أو عبث أو بخل أو نحو ذلك؛ لأنه أي لزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن من الترك رفض لقاعدة الاختيار؛ لأنه لو لم يكن البارئ تعالى قادرا على فعله إلى الترك لم يكن فاعلا مختارا، وهو مذهب الفلاسفة. وميل إلى الفلسفة الظاهرة العوار أي الفساد؛ لأنه قول بكون الله تعالى موجبا بالذات، لا فاعلا بالاختيار، وهو مذهب الفلاسفة، والحال أن المعتزلة قائلون بأن الله تعالى فاعل بالاختيار، وليس لهم فيه سبيل إلى الإنكار.

وعذاب القبر أي العذاب قبل الحشر ولو في قعر البحر وحواصل الطيور وبطون السباع، أي من أصول أهل الحق أن عذاب القبر ثابت للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين، وهم الذين ماتوا قبل التوبة. ثم قيل: العذاب على الروح، وقيل: على البدن، وقيل: عليهما، وينبغي أن نقر بحقيته ولا نشتغل بكيفيته. خص أي المصنف البعض؛ لأن منهم من لا يريد الله تعالى تعذيبه، فلا يعذب.

وتنعيم أهل الطاعة في القبر بما يعلمه الله تعالى متعلق بقوله: «وعذاب القبر» و«تنعيم أهل الطاعة»، ويريده. وهذا أولى مما وقع في عامة الكتب أي أكثر الكتب من الاقتصار بيان «ما» =

على إثبات عذاب القبر دون تنعيمه بناءً على أن النصوص الواردة فيه أكثر، وعلى أن عامة أهل القبور كفار وعصاة، فالتعذيب بالذكر أجدر.

أي أكثرهم — أي أليق

٣- وسؤال منكر ونكير

وهما ملكان يدخلان القبر فيسألان العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه، قال السيد أبو الشجاع: إن للصبيان سؤالًا، وكذا للأنبياء عليهم السلام عند البعض.

[ساقط في نسخة] — والصحيح لا

ثابت كل من هذه الأمور بالدلائل السمعية؛ لأنها أمور ممكنة أخبر بها الصادق على ما نطقت به النصوص، قال الله تعالى: ﴿ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا غُدُوّٗا وَعَشِيّٗاۚ﴾..........................

أي آل فرعون — صباحا — ومساء

= على إثبات عذاب القبر دون تنعيمه بناءً تعليل لـ«الاقتصار» على أن النصوص الواردة فيه أي في إثبات عذاب القبر أكثر من النصوص الواردة في تنعيم أهل الطاعة في القبر، وعلى أن عامة أهل القبور كفار وعصاة، فالتعذيب بالذكر أجدر أي أليق من ذكر تنعيم أهل الطاعة، أي تصريح تنعيم أهل الطاعة أيضا أولى من تركه، وكون النصوص الواردة في عذاب القبر أكثر من النصوص الواردة في تنعيم أهل الطاعة لا يوجب الاقتصار على ذكر عذاب القبر دون تنعيم أهل الطاعة.

وسؤال منكر ونكير أي من أصول أهل الحق سؤال منكر ونكير، سميا بهذا الاسم؛ لأن الميت لم يعرفهما ولم ير صورة مثل صورتهما. والنكير بمعنى المنكر، من «نكر» إذا لم يعرفه أحد، والمنكر بمعنى النكير. وهما ملكان يدخلان القبر فيسألان العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه بأن يقولا: من ربك؟ وما دينك؟ ومن نبيك؟ قال السيد أبو الشجاع من المشايخ: إن للصبيان سؤالًا، وكذا للأنبياء عند البعض. والأصح أن الأنبياء عليهم السلام لا يسألون؛ لأن غير النبي يسأل عن النبي، فكيف يسأل عن نفسه؟ ويسأل أطفال المؤمنين بالاتفاق، وتوقف أبو حنيفة رحمه الله في أطفال المشركين في السؤال ودخول الجنة، وقيل: يسألون ويدخلون الجنة ليكونوا خداما للمؤمنين، وهم الغلمان المذكورة في الكتاب الكريم.

ثابت كل من هذه الأمور الثلاثة بالدلائل السمعية؛ لأنها أمور ممكنة قيد بالإمكان؛ لأن الممتنع الذي أخبر به الصادق يجب تأويله، كقوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡۚ﴾ (الفتح: ١٠). أخبر بها الصادق أي النبي عليه الصلاة والسلام على ما نطقت به النصوص، قال الله تعالى: ﴿ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا غُدُوّٗا وَعَشِيّٗاۚ﴾ «النار» من «نار ينور نورا» إذا نفر؛ لأن فيها حركة واضطرابا، والنور مشتق منها، والضمير في ﴿عَلَيۡهَا﴾ عائد إلى ﴿ٱلنَّارُ﴾، ومعنى الغدو: أول النهار، ومعنى العشي: هو آخر النهار، من «عشي العين» إذا نقص نورها، ومنه: الأعشى.

قال ابن عباس رضي الله عنهما: تعرض أرواحهم على النار غدوا وعشيا، وقال مقاتل رضي الله عنه: يعرض كل كافر على منازلهم من النار كل يوم مرتين، وقال ابن مسعود رضي الله عنه: أرواحهم في جوف طيور سود يرون منازلهم غدوة وعشية، وقال بعضهم: أرواح الشهداء في جوف طيور خضر تأوي إلى قناديل معلقة بالعرش، وأرواح آل فرعون في جوف طيور سود تغدو وتروح على النار. والآية تدل على إثبات عذاب القبر؛ لأنه ذكر دخولهم النار يوم القيامة وذكر أنه يعرض عليهم النار قبل ذلك غدوا وعشيا. =

أي قومه (نوح: ٢٥)

﴿وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓاْ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ﴾. وقال الله تعالى: ﴿أُغْرِقُواْ فَأُدْخِلُواْ[1] نَارًا﴾.

[وفي نسخة قبله: «و»] أي قيل للملائكة: ﴿أَدْخِلُوٓاْ﴾ الآية (غافر: ٤٦) أي قوم نوح في الطوفان ثابت قدم ميدارد

قال النبي عليه السلام: «استنزهوا عن البول؛ فإن عامة عذاب القبر منه». وقال الله تعالى: ﴿يُثَبِّتُ ٱللَّهُ

[وفي نسخة: «عليه السلام»] أي رشاشه أي أكثره القائل الملكان [وفي نسخة بدل قوله: «الله تعالى»: «عليه السلام»]

ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ﴾، نزلت في عذاب القبر، إذا قيل له: من ربك؟ وما دينك؟ ومن

(إبراهيم: ٢٧) هو قول التوحيد والرسالة أي للميت مما تسلكه للمعاد

نبيك؟ فيقول: ربي الله، وديني الإسلام، ونبيي محمد ﷺ.

[وفي نسخة: «عليه السلام»] أي انقياد الشرع گربه چشم [وفي نسخة بعده: «عيناهما»] [وفي نسخة: «منكر»]

وقال عليه السلام: «إذا قبر الميت أتاه ملكان أسودان أزرقان، يقال لأحدهما: المنكر، وللآخر:

[وفي نسخة: «نكير»] أي دفن لونا من «الزرقة» ناشاخت، أي غير مأنوس

النكير»، إلى آخر الحديث.

[وفي نسخة: «عليه السلام»] زمين پست

وقال عليه السلام: «القبر روضة من رياض الجنة، أو حفرة من حفر النيران». ....

إن كان الميت صالحا إن كان كافرا أو فاسقا لكونه محل العذاب بمطارقة النار

---

(١) قوله: فأدخلوا: [الفاء تدل على تعذيبهم بمجرد الغرق، وما هو إلا عذاب البرزخ.]

= قوله: ﴿ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا﴾ فيه وجهان، أحدهما: ﴿ٱلنَّارُ﴾ مبتدأ، و﴿يُعْرَضُونَ﴾ خبره. والثاني: أن يكون بدلا من ﴿سُوٓءُ ٱلْعَذَابِ﴾، ويقرأ بالنصب بفعل مضمر يفسره ﴿يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا﴾، تقديره: يصلون النار ونحو ذلك، ولا موضع لـ﴿يُعْرَضُونَ﴾ على هذا، وعلى البدل موضعه حال إما من ﴿ٱلنَّارُ﴾ أو من ﴿ءَالَ فِرْعَوْنَ﴾. ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓاْ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ﴾ فإنه لما كان أشد العذاب في الآخرة فيكون العذاب الشديد في الدنيا.

قوله: ﴿أَدْخِلُوٓاْ﴾ يقرأ بوصل الهمزة بكون ﴿ءَالَ فِرْعَوْنَ﴾ منادى بحذف حرف النداء، تقديره: يا آل فرعون، ويقرأ بقطعها وكسر الخاء بكون ﴿ءَالَ فِرْعَوْنَ﴾ مفعوله الأول، أي يقول الله تعالى للملائكة، يعني يقال يوم القيامة: أدخلوا آل فرعون، قرأ ابن كثير وابن عامر وأبو عمرو: ﴿أُدْخُلُوٓاْ﴾ بضم الألف، وهكذا قرأ عاصم في رواية أبي بكر، والباقون بنصب الألف وكسر الخاء، فمن قرأ «ادخلوا» بالضم فمعناه: ادخلوا يا آل فرعون أشد العذاب، فصار الآل نصبا بالنداء، ومن قرأ ﴿أَدْخِلُوٓاْ﴾ بالنصب معناه: يقال للخزنة: أدخلوا آل فرعون يعني قوم فرعون أشد العذاب، يعني أسفل العذاب، وصار الآل نصبا لوقوع الفعل عليه.

وقال الله تعالى: ﴿أُغْرِقُواْ فَأُدْخِلُواْ نَارًا﴾ الفاء للتعقيب، فيكون إدخالهم النار عقيب الإغراق، فيكون هذا الإدخال قبل الإدخال في جهنم الذي في القيامة، إنما هو عذاب القبر.

وقال النبي عليه السلام: «استنزهوا» أي امتنعوا «عن البول؛ فإن عامة عذاب القبر منه». وقال عليه السلام: ﴿يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ﴾، نزلت في عذاب القبر، إذا قيل أي يثبت الله إلخ إذا قيل له أي للميت: من ربك؟ وما دينك؟ ومن نبيك؟ فيقول الميت: ربي الله، وديني الإسلام، ونبيي محمد ﷺ. والمراد بالقول الثابت كلمة «لا إله إلا الله». وقال عليه السلام: «إذا قبر أي إذا وضع الميت هذا دليل على سؤال منكر ونكير أتاه ملكان أسودان أزرقان عيناهما، يقال لأحدهما: منكر، وللآخر: نكير» إلى آخر الحديث.

وقال عليه السلام: «القبر روضة من رياض الجنة، أو حفرة من حفر النيران». روى أسباط عن السدي رضي الله عنه قال: ليس من رجل ظالم يدخل قبره، إلا أتاه ملك قبيح الوجه، أسود اللون، منتن الريح، فإذا رآه قال: ما أقبح وجهك! فيقول: كذلك كان عملك قبيحا. فيقول: ما أنتن ريحك! فيقول: كذلك كان عملك منتنا. فيقول: من أنت؟ فيقول: أنا عملك. فيكون معه في قبره، =

وبالجملة الأحاديث في هذا المعنى وفي كثير من أحوال الآخرة متواترة المعنى وإن لم يبلغ آحادها حد التواتر.

أي مفرداتها

وأنكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض؛ لأن الميت جماد لا حياة له ولا إدراك له، فتعذيبه محال. والجواب: أنه يجوز أن يخلق الله تعالى في جميع الأجزاء أو في بعضها نوعا من الحياة قدرَ ما يدرك ألم العذاب أو لذة التنعيم. ....

للشأن — بعد موته عند سؤاله — [ساقط في نسخة]

[وفي نسخة بدل قوله: «ألم العذاب»: «الألم»]

= فإذا بعث من قبره يوم القيامة قال له: إني كنت أحملك في الدنيا باللذات والشهوات، فأنت اليوم تحملني، فركب على ظهره حتى يدخله النار، قال: كذلك قوله: ﴿وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَىٰ ظُهُورِهِمْ﴾ (الأنعام: ٣١)، ولأنه يقال هذا على سبيل المثل: إنهم يحملون أوزارهم، يعني وبال ذلك، ويقال: وقرت ظهورهم من الآثام. وأصل الوزر في اللغة: الثقل.

قال المفسرون: إن المؤمن إذا خرج من قبره استقبله أحسن شيء صورة وأطيبه ريحا، فيقوله: أنا عملك الصالح طالما ركبتك في الدنيا فاركبني أنت اليوم، فذلك قوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَحْشُرُ ٱلْمُتَّقِينَ إِلَى ٱلرَّحْمَٰنِ وَفْدًا﴾ (مريم: ٨٥) أي ركبانا.

وبالجملة الأحاديث الواردة في هذا المعنى أي عذاب القبر، وتنعيم أهل الطاعة، وسؤال منكر ونكير، وفي كثير من أحوال الآخرة كالميزان والصراط متواترة المعنى وإن لم يبلغ آحادها حد التواتر أي متواتر بطريق الإجمال وإن كانت جزئياتها لا تبلغ حد التواتر.

وأنكر عذاب القبر وتنعيمه وسؤال منكر ونكير بعض المعتزلة والروافض أي الروافض العلوية قالوا: إن الرسالة نزلت من الله تعالى إلى علي ﷺ، وإن جبرائيل عليه السلام قد أخطأ ويصلون عليه، والجماعة تقول: قال الله تعالى عز وجل: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ﴾ الآية (الفتح: ٢٩)، وقال الله تعالى: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ (الأحزاب: ٤٠)، واستدلوا بقوله تعالى: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ إِلَّا ٱلْمَوْتَةَ ٱلْأُولَىٰ﴾ (الدخان: ٥٦) أي الموت في الدنيا، وقوله تعالى: ﴿أَمَتَّنَا ٱثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا ٱثْنَتَيْنِ﴾ (غافر: ١١) ولو في القبر إحياء لكان الإحياء ثلاثا: في الدنيا، وفي القبر، وفي الحشر؛ لأن حياة القبر يعقبه الموت، والإماتة اثنتين: في الدنيا، وفي القبر.

أجيب: بأن إثبات الواحد والاثنين لا ينافي المزيدة، وقوله: ﴿أَمَتَّنَا ٱثْنَتَيْنِ﴾ فالموتان في الدنيا والقبر، وكذا الإحياء، وترك حياة الآخرة؛ لأنها معاينة عند قولهم: ﴿أَحْيَيْتَنَا﴾. قيل: إثبات الواحد في الآية الأولى بطريق الحصر، فينتفي الزيادة، وأما حياة القبر فمستمرة إلى الحشر، وإلا لما استمر عذابه وتنعيمه، لكن حياته كالموت بالنسبة إلى حياة الحشر، فيصح القول بأن الإحياء ثلاث.

لأن الميت جماد لا حياة له ولا إدراك، فتعذيبه محال. وجوز بعض المعتزلة تعذيب الموتى بلا حياة؛ لأن الحياة ليست بشرط لإدراك التنعيم والتعذيب. أجيب: بأن إدراك الجماد غير معقول. قال ابن الراوندي: كل ميت حي مدرك، لكن أعجزته الآفة عن الأفعال الاختيارية.

أجيب عن الأول: بأن انفكاك الإدراك عن الحياة لا يعقل أصلا، وانفكاك الحياة مع الإدراك عن الأفعال الاختيارية معقول كما في المحبوس، فلعل الروح بعد خراب البدن يبقى تعلقه بعنصره، لكن لا يتحرك به؛ لعدم كون العنصر في حكمه وتصرفه. والجواب: أنه يجوز أن يخلق الله تعالى في جميع الأجزاء أي أجزاء الميت أو بعضها نوعا من الحياة قدر ما يدرك الألم أو لذة التنعيم. اتفق أهل الحق على أنه تعالى يعيد في القبر حياة، لكن توقفوا في أنه هل يعاد الروح أم لا؟ وامتناع الحياة بلا روح ممنوع، وإنما ذلك في =

وهذا لا يستلزم إعادة الروح إلى بدنه، ولا أن يَتحرك ويضطرب أو يُرى أثر العذاب عليه،
على وجه يقال له: الحي — بالمشاهدة
حتى إن الغريق في الماء، والمأكول في بطون الحيوانات، والمصلوب في الهواء يعذب وإن لم نطلع
بردار كشيده
عليه. ومن تأمل في عجائب ملكه وملكوته، وغرائب قدرته وجبروته: لم يستبعد أمثال ذلك،
سبحانه — تعالى — أي عذابه — هو عالم الشهادة — عالم الغيب — بعقله
فضلا عن الاستحالة.
إذ الحياة لا يناط بتمام الجسد على حاله

واعلم أنه لما كان أحوال القبر مما هو متوسط بين أمور الدنيا والآخرة أفردها بالذكر. ثم اشتغل ببيان حقية الحشر وتفاصيل ما يتعلق بأمور الآخرة. ودليل الكل: أنها أمور ممكنة أخبر بها الصادق، ونطق بها الكتاب والسنة، فتكون ثابتة. وصرح بحقية كل منها تحقيقا وتأكيدا واعتناء بشأنه، فقال: ....
أي بثبوتها — هو الله ورسوله — اهتماما

= الحياة الكاملة التي منشأ الأفعال الاختيارية، قيل: ارتكاب المعاصي إنما هو باختيار الروح وشعوره فلا بد من عوده لتعذيبه. جوابه: أن تعذيب الروح لا يحتاج إلى عوده إلى البدن.

وهذا لا يستلزم هذا جواب سائل، وهو أن يقال: إن في خلق الله تعالى نوعا من الحياة لزم إعادة الروح المؤدية إلى النزع الجديد، ولزم أن يتحرك الميت ويضطرب في قبره، ولزم أن يرى أثر العذاب عليه، واللوازم كلها باطلة، وكذا الملزوم. فأجاب عنه بقوله: وهذا لا يستلزم إعادة الروح إلى بدنه، ولا أن يتحرك ويضطرب أو يرى أثر العذاب عليه أي على الميت، بهذا خرج الجواب عن شبهة المنكر بأنا نضع الميت في قبره، ونراه باقيا بحاله، ونضع الميت في صندوق ضيق لا يتصور فيه جلوسه، والقاصر لم يدر أن القادر على إحيائه قادر على إبقائه بحاله، وعلى توسيع الصندوق أو تضييقه. واتفق أهل الحق على أن الله تعالى لم يخلق في الميت القدرة والأفعال الاختيارية، فلهذا لم يعرف حياته. لا يشكل عليه جوابه لمنكر ونكير؛ لأن الروح ينطق بنطق مسموع كنطق اللسان والملك يسمعه.

حتى إن الغريق هذا دليل على عدم الاستلزام في الماء، والمأكول في بطون الحيوانات، والمصلوب في الهواء يعذب وإن لم نطلع عليه. ومن تأمل في عجائب ملكه، وهو عالم المشاهد المحسوس وملكوته، وهو عالم المغيبات وغرائب قدرته وجبروته: لم يستبعد أمثال ذلك، فضلا عن الاستحالة. ونصب «فضلا» إما على الحال أو على المصدر.

واعلم كأنه جواب سؤال مقدر، وهو أن يقال: لم أفرد المصنف أحوال القبر بالذكر، ولم يدرج في بحث أحوال البعث، بل هو متوسط بين أحوال الدنيا والآخرة؟ فأجاب بقوله: واعلم أنه لما كان أحوال القبر مما هو متوسط؛ لأنها نهاية الدنيا وبداية الآخرة بين أمور الدنيا والآخرة: أفردها المصنف بالذكر. ثم اشتغل ببيان حقية الحشر وتفاصيل ما يتعلق بأمور الآخرة. ودليل الكل أي ما يتعلق بأحوال الآخرة أنها أمور ممكنة أخبر بها الصادق أي الرسول ﷺ ونطق بها الكتاب والسنة، فتكون ثابتة. وصرح بحقية كل منها تحقيقا وتأكيدا واعتناء بشأنه، يعني أن المصنف لم يصرح بحقية كل واحد من أحوال الآخرة وعذاب القبر، بل اكتفى بأن يقول: «ثابت» مرة واحدة، وصرح بحقية كل واحد من أحوال الآخرة بأن ذكر بإزاء كل واحد منها قوله: «حق». فقال =

والبعث

وهو أن يبعث الله تعالى الموتى من القبور بأن يجمع أجزاءهم الأصلية، ويعيد الأرواح إليها، حق؛ لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ تُبْعَثُونَ﴾، وقوله تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾، إلى غير ذلك من النصوص القاطعة الناطقة بحشر الأجساد.

عن القبور — [وفي نسخة تقديم وتأخير في الآيتين] — (المؤمنون: ١٦) — أي العظام الرميم — (يس: ٧٩) — [وفي نسخة بعده: «الدالة»]

وأنكره الفلاسفة؛ بناء على امتناع إعادة المعدوم بعينه. وهو مع أنه لا دليل لهم عليه يعتد به، غير مضر بالمقصود؛ لأن مرادنا أن الله تعالى يجمع الأجزاء الأصلية للإنسان، ويعيد روحه إليه، سواء سمي ذلك إعادة المعدوم بعينه أو لم يسم.

أي الحشر الجسماني — جوز أهل الكلام — أي بشخصه — الحادثة في أول التكون كالمتكونة من المني — قال الفخر الرازي: يبقى بصورها لا بنفسها — [ساقط في نسخة]

= والبعث -وهو أن يبعث الله تعالى الموتى جمع «ميت» من القبور، بأن يجمع أجزاءهم الأصلية، وهي الأجزاء التي يكون الحيوان خلقة عليها، وهي الباقية من أول العمر إلى آخره. ويعيد الأرواح إليها- حق؛ لقوله تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ في جواب ﴿مَن يُحْيِ ٱلْعِظَـٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ﴾، وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ تُبْعَثُونَ﴾، إلى غير ذلك من النصوص القاطعة الناطقة الدالة بحشر الأجساد. وأنكره أي البعث الفلاسفة؛ بناء على امتناع إعادة المعدوم بعينه. يعني شبهة الفلاسفة: أن حشر الأجساد لا يتم إلا مع القول بصحة إعادة المعدوم؛ لكن هذا محال؛ لأنه لا يتصور أن يكون المعاد عين الأول، ولم يبق للمعدوم عين ولا أثر حتى يعاد. قلنا: الحادث جائز الوجود بعد وجوده، فجواز وجوده إما أن يكون لذاته أو لمعنى، لا جائز أن يكون لمعنى، وإلا لزم التسلسل، وإذا كان جواز وجوده لذاته يبقى جوازه ثانيا كما لم يمنعه أولا، ثم العدم ينقسم في علم الله تعالى إلى ما سبق له الوجود، وإلى ما لا يسبق له الوجود، كما أن المعدوم الأزلي ينقسم إلى ما سيوجد، وإلى ما لا يوجد، فمعنى الإعادة: أن يبدل الله تعالى بالوجود المعدوم الذي سبق له الوجود، وبعبارة أخرى: إن الشيء إذا عدم فإنه بعد العدم جائز الوجود، والله تعالى قادر على جميع الجائزات، فوجب القطع بكونه قادرا على إعادته بعد العدم.

وهو مع أنه لا دليل لهم عليه أي على امتناع إعادة المعدوم يعتد به، غير مضر بالمقصود. قوله: «وهو» مبتدأ «غير مضر» خبره. لأن مرادنا بالبعث أن الله تعالى يجمع الأجزاء الأصلية التي صار معها حال التولد، وهو العناصر الأربعة للإنسان، ويعيد روحه إليه، سواء سمي ذلك إعادة المعدوم أو لم يسم. اعلم أنهم اختلفوا في أن حشر الأجسام بالإيجاد بعد الفناء بالكلية أو بالجمع بعد تفرق الأجزاء، والحق التوقف، وهو اختيار إمام الحرمين؛ إذ لم يدل قاطع سمعي على تعيين أحدهما، احتج من قال بالإيجاد بعد الفناء بالكلية بإجماع الصحابة، وقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ (القصص: ٨٨)، وقوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ (الرحمن: ٢٦). أجيب عن الأول بأن الظاهر أن الصحابة ﷺ لم يخوضوا في البحث عن كيفية فناء العالم، وعن الآيات بأن هلاك الشيء خروجه عن الصفات المطلوبة منه، وكذا الفناء عرفا، والخروج عنها يحصل بتفرق الأجزاء وإن بقي دلالته على وجود الصانع، وقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْـَٔاخِرُ﴾ (الحديد: ٣) معناه: هو الأول من كل شيء وهو الآخر منه، فلا يدل على فناء العالم بالكلية، وقيل: معناه التفرد بالألوهية وصفات الكمال.

أو أكله السبع / أي من الأول الآكل

وبهذا يسقط ما قالوا: إنه لو أكل إنسان إنسانا بحيث صار جزءا منه، فتلك الأجزاء إما أن

[وفي نسخة: «سقط»] / أي لحمه وغير ذلك / الثاني / المأكولة

تعاد فيهما، وهو محال. أو في أحدهما، فلا يكون الآخر معادا بجميع أجزائه.

الإنسان

وذلك لأن المعاد إنما هو الأجزاء الأصلية الباقية من أول العمر إلى آخره، والأجزاء المأكولة

أي السقوط / بمادتها ولا يلزم بقاؤها بصورها

فضلة في الآكل، لا أصلية.

فإن قيل: هذا قول بالتناسخ؛ لأن البدن الثاني ليس هو الأول؛ لما ورد في الحديث من «أن أهل الجنة جرد مرد». و«أن الجهنمي ضرسه مثل أحد». ومن ههنا قال من قال: ما من مذهب

جمع «أجرد»: من لا شعر على بدنه

إلا وللتناسخ فيه قدم راسخ.

وبهذا سقط هذا إشارة إلى قوله: «لأن مرادنا بالبعث أن الله تعالى يجمع الأجزاء الأصلية». ما قالوا أي قال الفلاسفة في دليل امتناع إعادة المعدوم بعينه وامتناع حشر الأجساد: إنه لو أكل إنسان إنسانا آخر بحيث صار المأكول جزءا منه، أي من الآكل، فتلك التاء بمعنى الهاء واللام بمعنى «ذا»، والكاف مشار إليه، وكلاهما إشارة إلى المؤنث. الأجزاء أي الأجزاء التي كانت للمأكول ثم صارت جزءا للآكل إما أن تعاد فيهما أي في الإنسانين وهو محال؛ لاستحالة أن يكون جزء واحد بعينه في آن واحد في شخصين متباينين. أو في أحدهما، فلا يكون الآخر معادا بجميع أجزائه. وذلك إشارة إلى بيان سقوط ما قالوا لأن المعاد إنما هو الأجزاء الأصلية الباقية من أول العمر إلى آخره، والأجزاء المأكولة فضلة في الآكل، لا أصلية. فإنا نعلم أن الإنسان باق مدة والأجزاء التي تحصل من الغذاء تتزايد عليه وتزول وتنقص، وكذا السمن والهزال وسائر الأوصاف، فيجوز أن يقال: لا إعادة لها؛ لأنها ليست من أركان أصل الخلقة.

فإن قيل من طرف الفلاسفة: هذا أي البعث قول بالتناسخ، والطائفة التناسخية سموا تعلق روح الإنسان ببدن إنسان آخر نسخا، وببدن حيوان آخر مسخا، وبجسم نباتي فسخا، وبجسم جمادي رسخا. والنسخ في اللغة: إزالة الصورة عن الشيء وإثباتها لغيره، كنسخ الظل للشمس. لأن البدن الثاني ليس هو الأول؛ لما ورد في الحديث من «أن أهل الجنة» «من» بيان لـ«ما» «جرد مرد». قال ﷺ: «يدخل أهل الجنة جردا مردا مكحلين أبناء ثلاث وثلاثين». «الجرد» جمع «الأجرد»، وهو الذي لا شعر على جسده. و«المرد» هو غلام لا شعر على ذقنه. وقيل: إن حمل «جرد» على سوى الذقن وجاء «مرد» مبينا للذقن: كان تغييرا لوضع «الجرد»، وإن حمل على العموم كان «مرد» صفة لـ«جرد» لم يسد؛ لأن الجرد قد يتناوله بعمومه فلا حاجة إليه. قيل: أن ينوى به التقديم، أي مرد جرد، فيحمل «المرد» على المعهود و«الجرد» على سائر الأعضاء سوى الرأس. هذا الحديث يؤيد كون البدن الثاني غير الأول بحسب الشخص، وكذا قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ (النساء: ٥٦). اتفقوا في أن الأطفال يحشرون بعد نفخ الصور في تلك الصورة، وأما قبله فقد قالوا بأنه طفل. و«أن الجهنمي ضرسه مثل جبل أحد». قال أهل اللغة: أصل «جهنم» «جهنام»، وهي بئر لها قعر بعيد، فحذفت الألف وشدد النون فسمي جهنم. وقيل: معرب كه اكن، يعني كلخن حمام.

ومن ههنا أي من أن يكون القول بالبعث قول بالتناسخ قال من قال: ما من مذهب إلا وللتناسخ فيه قدم راسخ أي ثابت.

قلنا: إنما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني مخلوقًا من الأجزاء الأصلية للبدن الأول. وإن سمي مثل ذلك تناسخا كان نزاعا في مجرد الاسم. ولا دليل على استحالة إعادة الروح إلى مثل هذا البدن، بل الأدلة قائمة على حقيته، سواء سمي تناسخا أم لا. [وفي نسخة: «أو»]

الاختلاف بينهم

والوزن حق

لقوله تعالى: ﴿وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ﴾ (الأعراف: ٨). والميزان عبارة عما يعرف به مقادير الأعمال، والعقل قاصر عن إدراك كيفيته.

أي الثابت حقا — ههنا — الباء للآلة

وأنكرته المعتزلة؛ لأن الأعمال أعراض، إن أمكن إعادتها لم يمكن وزنها. ولأنها معلومة لله تعالى، فوزنها عبث. والجواب: أنه قد ورد في الحديث: أن كتب الأعمال هي التي توزن، فلا إشكال.

بعد عدمها — لا تبقى، فلا تعاد — يشير إلى محذورين — اعمالنامها

قلنا من طرف أهل الحق: إنما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني مخلوقا من الأجزاء الأصلية للبدن الأول. فحينئذ لم يكن المغايرة بينهما. وإن سمي مثل ذلك أي تعلق النفس للبدن الثاني الذي هو المخلوق من الأجزاء الأصلية للبدن الأول تناسخا كان نزاعا في مجرد الاسم أي النزاع يكون لفظيا، غاية ما سمينا في هذا المثل إعادة الروح وتسميتهم تناسخا. ولا دليل على استحالة إعادة الروح إلى مثل هذا البدن أي الذي هو المخلوق من الأجزاء الأصلية بل الأدلة قائمة على حقيته، أي على حقية إعادة الروح سواء سمي تناسخا أو لا.

والوزن حق أي من جملة أصول أهل الحق: أن وزن الأعمال للكفار والمسلمين حق؛ لقوله تعالى: ﴿وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ﴾. فيه وجهان، أحدهما: ﴿وَٱلْوَزْنُ﴾ مبتدأ، ﴿يَوْمَئِذٍ﴾ خبره، والعامل في الظرف محذوف، أي الوزن كائن يومئذ، و﴿ٱلْحَقُّ﴾ صفة لـ﴿ٱلْوَزْنُ﴾ أو خبر مبتدأ محذوف. والثاني: أن يكون ﴿ٱلْوَزْنُ﴾ خبر مبتدأ محذوف، أي هذا الوزن، و﴿يَوْمَئِذٍ﴾ ظرف، ولا يجوز على هذا أن يكون ﴿ٱلْحَقُّ﴾ صفة؛ لئلا يفصل بين الصفة والموصوف. والميزان عبارة عما يعرف به مقادير الأعمال، ذهب كثير من المفسرين إلى أن له كفتين ولسانين وساقين، وقد ورد في الخبر الصحيح تفسيره بذلك. والعقل قاصر عن إدراك كيفيته. فما يستحيل كيفيته يجب تأويله عند المعتزلة لا عند أهل السنة كمسألة الرؤية، بخلاف ما يستحيل ذاته حيث يجب تأويله اتفاقا كمسألة الجهة والجسمية.

وأنكرته المعتزلة ذاهبين إلى أن المراد بالوزن في الآية هو العدل أو الإدراك، فميزان الألوان هو البصر، والأصوات السمع، والمعقولات العقل، فلهذا ذكره بلفظ الجمع، قال الله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَن ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُۥ﴾ الآية (القارعة: ٦)، وإلا فالمشهور أن الميزان واحد. أجيب بأن الجمع للتعظيم، وقيل: لكل مكلف ميزان، قيل: الظاهر أن نعتبر تعدده بالنظر إلى الأشخاص وإن اتحد ذاته. لأن الأعمال أعراض، إن أمكن إعادتها لم يمكن وزنها. أي لا نسلم أولا أن إعادة الأعمال ممكنة، ولئن سلمنا أنها ممكنة ولكن لا يمكن وزنها؛ لأنها ليست لها خفة ولا ثقلة؛ لأنهما لا يكونان إلا بما له مقدار، ولا مقدار للأعمال. ولأنها معلومة لله تعالى، فوزنها عبث. والجواب عن استدلال المعتزلة أنه قد ورد في الحديث: أن كتب الأعمال أي الصحائف التي كتبت الحفظة في الدنيا هي التي توزن، فلا إشكال. هذا جواب عن الاستدلال الأول، وروي عن ابن عباس ﵄: يوزن الحسنات والسيئات في الميزان، =

وعلى تقدير تسليم كون أفعال الله تعالى معللة بالأغراض لعل في الوزن حكمة لا نطلع عليها، وعدم اطلاعنا على الحكمة لا يوجب العبث.

متعلق بقوله: «لعل» — مع أنها غير معللة، فلا عبث

والكتاب

المثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم، يؤتى للمؤمنين بأيمانهم، والكفار بشمائلهم ووراء ظهورهم، حق؛ لقوله تعالى: ﴿وَنُخْرِجُ لَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ كِتَـٰبًا يَلْقَىٰهُ مَنشُورًا﴾، وقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَـٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ ۝٧ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ۝٨﴾، وسكت عن ذكر الحساب؛ اكتفاء بالكتاب.

أي المكتوب فيه — وكذا مباحاتهم — دست راست — [وفي نسخة: «وللكفار»] — أي للإنسان — پراگنده (الإسراء: ١٣) — پشتها — (الانشقاق: ٧، ٨) أي المصنف

= فأما المؤمن فيؤتى بعمله في أحسن صورة فيثقل حسناته على سيئاته، وأما الكافر فيؤتى بعمله في أقبح صورة ويثقل سيئاته على حسناته.

وقال بعضهم: لا يوزن أعمال الكفار، وإنما يوزن الأعمال التي بإزائها الحسنات، وقيل: إنه سبحانه وتعالى يخلق في كفة ميزان السعداء ثقلة، وفي كفة ميزان الأشقياء خفة، وهي علامة للسعادة والشقاوة، وقيل: يجعل الحسنات أجساما لطيفة نورانية، والسيئات أجساما قبيحة ظلمانية.

قال أبو بكر ﷺ: إنما ثقلت موازين من ثقلت موازينه يوم القيامة باتباعهم في الدنيا الحق وثقله عليهم، وحق الميزان لا يوضع فيه إلا الحق أن يكون ثقيلا، وإنما خفت موازين من خفت موازينه يوم القيامة باتباعهم في الدنيا الباطل وخفته عليهم، وحق الميزان لا يوضع فيه إلا الباطل أن يخف.

وعلى تقدير تسليم هذا جواب عن الاستدلال الثاني للمعتزلة. كون أفعال الله تعالى معللة بالأغراض لعل في الوزن حكمة. غرض الحكمة: إحكام الشيء وإصلاحه عن الخلل. لا نطلع عليها، يعني لا نسلم أولا أن أفعال الله تعالى التي من جملتها الوزن معللة بالأغراض والعلل الغائية، بل إنها ليست معللة بها، فيجوز أن يوزن الأعمال وإن كانت معلومة له تعالى، ولئن سلمنا أنها معللة بها لعل في الوزن بعد كون الأعمال معلومة له حكمة لا نعلمها، وعدم اطلاعنا على الحكمة لا يوجب العبث.

والكتاب أي من جملة أصول أهل الحق أن الكتاب حق. المثبت أي المكتوب فيه طاعات العباد ومعاصيهم، يؤتى صفة «الكتاب» أو حال للمؤمنين بأيمانهم، وللكفار بشمائلهم ووراء ظهورهم، حق؛ لقوله تعالى: ﴿وَنُخْرِجُ لَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ كِتَـٰبًا يَلْقَىٰهُ مَنشُورًا﴾ أي مفتوحا، وقوله تعالى: ﴿نُخْرِجُ﴾ يقرأ بضم النون، ويقرأ بياء مضمومة وياء مفتوحة وراء مضمومة، و﴿كِتَـٰبًا﴾ حال على هذا، أي نخرج عمله مكتوبا، و﴿يَلْقَىٰهُ﴾ صفة لـ«الكتاب»، و﴿مَنشُورًا﴾ حال من الضمير المنصوب، ويجوز أن يكون نعتا لـ«الكتاب»، وقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَـٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ ۝٧ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾ أي سهلا لا يناقش فيه كما يناقش أصحاب الشمال.

وسكت عن ذكر الحساب، يعني لم يقل المصنف: والحساب حق، والحال أنه من جملة أصول أهل الحق اكتفاء بالكتاب. والحكمة في الكتاب أن المكلف إذا علم أن أعماله تكتب عليه وتعرض على رؤوس الأشهاد كان أزجر عن المعاصي، وأن العبد إذا وثق بلطف سيده واعتمد على عفوه وستره لم يحتشم احتشامه من خدمه المطلعين عليه. =

وأنكره المعتزلة؛ زعما منهم أنه عبث، والجواب ما مر.
[وفي نسخة: «وأنكره»] من الجوابين

والسؤال حق

في الموقف

لقوله عليه السلام: «إن الله يدني المؤمن، فيضع عليه كنفه ويستره، فيقول: أتعرف ذنب كذا؟
[وفي نسخة: «عليه الصلاة والسلام»]

أتعرف ذنب كذا؟ فيقول: نعم أي رب، حتى إذا قرره بذنوبه، ورأى في نفسه أنه قد هلك، قال:
أي جعله الله تعالى مقرا بها كلها للإقرار لعوائل الذنوب

سترتها عليك في الدنيا، وأنا أغفرها لك اليوم، فيعطى كتاب حسناته. وأما الكفار والمنافقون:
بعدم التفضيح

فينادى بهم على رؤوس الخلائق: ﴿هَٰٓؤُلَآءِ ٱلَّذِينَ كَذَبُواْ عَلَىٰ رَبِّهِمۡۚ أَلَا لَعۡنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾.
المنادي هو الملائكة أي أمامهم في أقوالهم وعقائدهم (هود: ١٨)

= وأنكره المعتزلة زعما منهم أنه عبث، والجواب ما مر.

والسؤال حق أي من جملة أصول أهل الحق أن سؤال الله تعالى عن العباد حق؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: «إن الله يدني المؤمن، أي يقربه قرب كرامة لا قرب مسافة؛ لأن الله تعالى متعال عنه؛ فيضع عليه كنفه أي حفظه بذيل عصمته. «الكنف» الجانب، وجناح الطير: كنفه الساتر، يقال: في كنف الأمير أي في حفظه ومعاونته، ويستره عطف تفسير، فيقول الله تعالى: أتعرف ذنب كذا؟ أتعرف ذنب كذا؟

فيقول العبد: نعم أي رب، حتى إذا قرره بذنوبه، أي جعله مقرا بأن أظهر له ذنوبه وألجأه إلى الإقرار بها، ورأى في نفسه أي رأى المؤمن في ذاته، والواو للحال أنه قد هلك، قال الله تعالى: سترتها أي الذنوب عليك في الدنيا، وأنا أغفرها لك اليوم، تقديم «أنا» يفيد التخصيص؛ لأن الذنوب لا يغفرها يومئذ إلا الله تعالى، وإنما لم يقل: أنا سترتها عليك؛ لأن الستر في الدنيا كان باكتساب العبد أيضا. فيعطى كتاب حسناته.

وأما الكفار هذا إلخ من تتمة الحديث. والمنافقون: فينادى بهم على رؤوس الخلائق أي وسط الخلائق ﴿هَٰٓؤُلَآءِ ٱلَّذِينَ كَذَبُواْ عَلَىٰ رَبِّهِمۡۚ أَلَا لَعۡنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾. و«الكذب» هو الخبر عن الشيء على خلاف ما هو به. و﴿أَلَا﴾ حرف يفتتح به الكلام لتنبيه المخاطب، وقيل: معناه حقا.

أصل اللعنة البعد والطرد، يقال للشيطان: اللعين؛ لبعده عن الرحمة. إذا تلاعن اثنان فإن كان أحدهما مستحقا اللعنة رجعت اللعنة إليه، وإن لم يستحق أحدهما اللعنة ارتفعت اللعنة إلى السماء فلم تجد هناك موضعا فتنحدر فترجع إلى الذي تكلم بها إن كان أهلا، وإن لم يكن أهلا لذلك رجعت إلى الكفار، وفي بعض الروايات: إلى اليهود.

هذا السؤال في الموقف عند الحساب، وأما قوله تعالى: ﴿لَّا يُسۡـَٔلُ عَن ذَنۢبِهِۦٓ إِنسٞ وَلَا جَآنّٞ﴾ (الرحمن: ٣٩) فحين حشروا من قبورهم إلى الموقف، قيل: مواقف القيامة ألف سنة، وقيل: خمسون ألفا، وقيل: على المؤمنين ألف سنة، والكافرين خمسون ألف سنة، وقد ورد في الحديث: أنه يكون على المؤمنين قدر صلاة مكتوبة صلاها في الدنيا.

والحوض حق

لقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَعۡطَيۡنَٰكَ ٱلۡكَوۡثَرَ﴾ (الكوثر: ١)، ولقوله عليه السلام: «حوضي مسيرة شهر، وزواياه سواء، ماؤه أبيض من اللبن، وريحه أطيب من المسك، وكيزانه أكثر من نجوم السماء، من يشرب منه فلا يظمأ أبدًا». والأحاديث فيه كثيرة.

[وفي نسخة: «وماؤه»] [وفي نسخة: «شرب منها»]

والصراط حق

وهو جسر ممدود على متن جهنم، أدق من الشعر، وأحد من السيف، يعبره أهل الجنة، وتزل به أقدام أهل النار. وأنكره أكثر المعتزلة؛ لأنه لا يمكن العبور عليه، وإن أمكن فهو تعذيب للمؤمنين.

[وفي نسخة: «فيه»]

والجواب: أن الله تعالى قادر على أن يمكّن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين، ....

والحوض حق أي من جملة أصول أهل الحق: الحوض حق؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَعۡطَيۡنَٰكَ ٱلۡكَوۡثَرَ﴾ قال عليه الصلاة والسلام: «الكوثر نهر في الجنة وعدنيه ربي». وقيل: إنه حوض في الجنة، وقيل: أولاد النبي ﷺ وأتباعه له وعلماء أمته أو القرآن. ولقوله عليه السلام: «حوضي مسيرة شهر، وزواياه أي أطرافه سواء، وماؤه والأصل في ماء «موه»؛ لقولهم: ماهت الركية تموه، وفي الجمع «أمواه»، فلما تحركت الواو وانفتح ما قبلها: قلبت ألفا، ثم أبدلوا من الهاء همزة، وليس بقياس. أبيض من اللبن، وريحه أطيب من المسك، وكيزانه جمع «كوز» أكثر من نجوم السماء، والهمزة في «السماء» بدل من واو، قلبت همزة؛ لوقوعها طرفا بعد ألف زائدة، من شرب منها فلا يظمأ أي لا يعطش أبدا». والأحاديث فيه أي في إثبات الحوض كثيرة. فإن قلت: إذا لم يظمأ أبدا انقطع استلذاذه. قلت: يجوز استلذاذه بجهات أخر غير قطع العطش، أو معناه: من شرب منه وقد قدر له دخول النار لا يعذب فيها بالظمأ أبدا.

والصراط حق أي من جملة أصول أهل الحق أن الصراط حق، وهو جسر ممدود على متن أي ظهر جهنم، أدق من الشعر، وأحد من السيف، يعبره أي يمره أهل الجنة، وتزل فيه أقدام أهل النار. اعلم أن الصراط صورة صراط الله تعالى الذي وضعه شريعة لعباده في الدنيا، فمن استقام في الشريعة جاز عليه، ومن لم يستقم فقد زلق إلى دركات النار، وكل عمل يكسب في الدنيا يتمثل بصورة يناسبها يوم الحشر، ولذا قال عليه الصلاة والسلام: «يحشر الناس يوم القيامة عشرة أصناف: في صورة الخنزير والقردة ونحو ذلك، وفي صورة القمر ليلة البدر، وذلك بحسب أعمالهم الحسنة والسيئة».

وأنكره أكثر المعتزلة؛ لأنه لا يمكن العبور عليه، وإن أمكن فهو تعذيب للمؤمنين. ذاهبين إلى أن المراد طريق الجنة والنار المشار إليهما بقوله تعالى: ﴿سَيَهۡدِيهِمۡ وَيُصۡلِحُ بَالَهُمۡ﴾ (محمد: ٥)، وقوله تعالى: ﴿فَٱهۡدُوهُمۡ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلۡجَحِيمِ﴾ (الصافات: ٢٣). وقيل: الأدلة الواضحة، وقيل: العبادات من الصلاة والزكاة ونحوهما. والجواب: أن الله تعالى قادر على أن يمكّن من العبور عليه ويسهله عطف تفسير على المؤمنين،

حتى إن منهم من يجوزه كالبرق الخاطف، ومنهم كالريح الهابة، ومنهم كالجواد المسرع، إلى غير ذلك مما ورد في الحديث.

كالأنبياء — گزرکند — للأبصار — كالأولياء — اسپ تيزرو — [ساقط في نسخة]

والجنة حق والنار حق

لأن الآيات والأحاديث الواردة في إثباتها [وفي نسخة: «بيانهما»] أشهر من أن تخفى وأكثر من أن تحصى. (على التواتر)

تمسك المنكرون بأن الجنة موصوفة بأن عرضها كعرض السماوات والأرض، وهذا في عالم العناصر محال، وفي عالم الأفلاك أو [وفي نسخة: «أو»] في عالم آخر خارج عنه: مستلزمٌ لجواز الخرق والالتئام، وهو باطل. قلنا: هذا مبني على أصلكم الفاسد، وقد تكلمنا عليه في موضعه.

(لثبوتهما — في الشرع — أي عن عالم العناصر — في الأجرام الفلكية — أيها الفلاسفة)

= حتى إن منهم من يجوزه كالبرق الخاطف أي اللامع، ومنهم كالريح الهابة، ومنهم كالجواد، هو الفرس الذي يتحرك بسرعة، إلى غير ذلك مما ورد في الحديث، كالمشي على الماء، والطيران في الهواء.

والجنة حق «الجنة»: المرة من الجن، وهو مصدر «جنه» إذا ستره، سمي بها الشجر المظلل؛ لالتفاف أغصانه للمبالغة، كأنه يستر ما تحته سترة واحدة، سمي بها البستان؛ لما فيه من الأشجار المتكاثفة المظللة، ثم دار الثواب؛ لما فيها من الجنان، وقيل: سميت بذلك؛ لأنه ستر في الدنيا ما أعد فيها للبشر من النعم.

والنار حق؛ لأن الآيات والأحاديث الواردة في بيانهما أشهر من أن تخفى وأكثر من أن تحصى. لم يرد نص صريح في تعيين مكانهما، والأكثرون على أن الجنة فوق السماوات السبع وتحت العرش؛ لقوله تعالى: ﴿عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ ۝ عِندَهَا جَنَّةُ ٱلْمَأْوَىٰٓ﴾ (النجم: ١٤-١٥)، ولقوله عليه السلام: «سقف الجنة عرش الرحمن، والنار تحت الأرضين السبع»، والحق تفويض علمه إلى العليم الخبير. قيل: إن جنة المأوى بعض الجنان، ولو سلم أنها الكل عند سدرة المنتهى لا يستلزم كون كل جزء منه عندها؛ فإن الأرض عندك وليس كل جزء منها عندك، وأما الحديث فإنما يعين سقف الجنة لا الجنة، بل الظاهر أن الجنة ظهور جمال الحق، والنار ظهور جلاله، بأي محل كان، ألا يرى أن المصلوب في الهواء والمأكول في البطون يعذب بالنار أو يتنعم بالجنة اتفاقا، ومثل هذا لا يقتضي تعيين المحل، وكفى بك حجة على هذا ما روي: أنه عليه السلام صلى صلاة الخوف، فقالوا: يا رسول الله، رأيناك في الصلاة تناولت شيئا ثم تأخرت، فقال عليه السلام: «إني رأيت الجنة، فتناولت منها عنقودا، ولو أخذته لأكلتم منه ما بقيت الدنيا»، وقال عليه السلام: «الجنة أقرب إلى أحدكم من شراك نعله، وكذا النار».

تمسك المنكرون أي الفلاسفة بأن الجنة موصوفة بأن عرضها كعرض السماوات والأرض، وهذا في عالم العناصر محال؛ لأن عالم العناصر أصغر من الجنة الموصوفة، فالأكبر لا يكون موجودا في الأصغر؛ لأنه لا يسعه، أو كانت موجودة في عالم الأفلاك أو في عالم آخر خارج عنه، وهو أيضا محال مستلزم لجواز الخرق والالتئام، وهو باطل على الأفلاك. واعلم أن الحكماء القائلين بعالم المثال يقولون بالجنة والنار وسائر ما ورد به الشرع، لكن قالوا في عالم المثال، لا من جنس المحسوسات كما قاله الإسلاميون.

قلنا: هذا مبني على أصلكم الفاسد، وقد تكلمنا عليه في موضعه.

وهما أي الجنة والنار مخلوقتان الآن موجودتان، تكرير وتأكيد. وزعم أكثر المعتزلة أنهما تخلقان يوم الجزاء.

أي الجنة والنار [وفي نسخة بعده: «عليهما السلام»]

ولنا قصة آدم وحواء وإسكانهما الجنة، والآيات الظاهرة في إعدادهما، مثل: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ و﴿أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ﴾؛ إذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر.

[وفي نسخة: «لنا»] على صيغة المضي في الجنة (آل عمران: ١٣٣) في صفة النار (البقرة: ٢٤) إلى الاستقبال

فإن عورض بمثل قوله تعالى: ﴿تِلْكَ ٱلدَّارُ ٱلْءَاخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا﴾ قلنا: يحتمل الحال والاستمرار، ولو سلم فقصة آدم عليه السلام تبقى سالمة عن المعارضة.

هذه الأدلة بصيغة الاستقبال أي تعليا [وفي نسخة: «ولئن»] (القصص: ٨٣) التجددي كما هو شأنه عدم احتماله لهما دليلا لنا

وهما أي الجنة والنار مخلوقتان الآن موجودتان تكرير وتأكيد؛ لأن قوله: «موجودتان» يعلم من قوله: «مخلوقتان»، وزعم أكثر المعتزلة أنهما تخلقان يوم الجزاء. وتمسكوا بأنهما لو وجدتا الآن فإما في عالم العناصر أو في عالم الأفلاك أو في عالم آخر، والكل محال كما قاله الحكيم، ولزم من دليلهم نفي وجودهما مطلقا، قال في «شرح المقاصد»: لزوم ذلك ممنوع؛ لأن إفناء هذا العالم وإيجاد عالم الجنة والنار لا يستلزم خرق الأفلاك فيه، تأمل.

لنا قصة آدم وحواء عليهما السلام وذلك أن الله تعالى لما خلق آدم وأسكنه الجنة ألقى عليه النوم، فكان آدم عليه السلام بين النوم واليقظة، فخلق من ضلع من أضلاعه اليسرى حواء، فلما استيقظ فقيل: يا آدم، ما هذه؟ قال: المرأة؛ لأنها خلقت من المرء، فقيل: ما اسمها؟ قال: حواء؛ لأنها خلقت من حي. وقيل: إنما سميت حواء؛ لأنها كان على شفتيها حوة يعني حمرة، ويقال: لأن لونها يضرب إلى السمرة، فسميت حواء، من قولك: «أحوى»، كقوله عز وجل: ﴿فَجَعَلَهُۥ غُثَآءً أَحْوَىٰ﴾ (الأعلى: ٥). «وآدم» اسم أعجمي كآزر وشالخ، واشتقاقه من «الأدمة» بالفتح بمعنى الأسوة، أو من «أديم الأرض»؛ لما روي عنه عليه الصلاة والسلام: «وأنه قبض قبضة من جميع الأرض: سهلها وحزنها، فخلق آدم»، أو من «الأدم» و«الأدمة» بمعنى الألفة. وإسكانهما الجنة، وكذا إخراجهما من الجنة، فكذا النار؛ إذ لا قائل بالفصل. والآيات الظاهرة في إعدادهما، مثل: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ و﴿أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ﴾ بلفظ الماضي، وقوله عليه الصلاة والسلام حكاية عن الله تعالى: قال تعالى: «أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر»؛ إذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر.

فإن عورض بمثل قوله تعالى: ﴿تِلْكَ ٱلدَّارُ ٱلْءَاخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا﴾ أي فإن عورض من جانب المعتزلة بأن يقال: وإن دل دليلكم على أن الجنة والنار مخلوقتان الآن موجودتان، ولكن عندنا ما ينفيه، وهو قوله تعالى: ﴿تِلْكَ ٱلدَّارُ ٱلْءَاخِرَةُ نَجْعَلُهَا﴾ الآية، فإنها تدل على أنهما غير مخلوقتين الآن. قلنا أي في الجواب عن المعارضة: يحتمل الحال والاستمرار، يعني أن هذه الآية تحتمل أن تكون للاستقبال، وتحتمل أن تكون للحال والاستمرار، ومقصودكم إنما يلزم أن لو كان المراد الاستقبال دون الحال والاستمرار، وبالاحتمال لا يتم المقصود، ويحتمل أن يكون الجعل بمعنى التمليك والتخصيص لا الخلق، فلا يصلح حجة لهم.

ولئن سلم فقصة آدم عليه السلام تبقى سالمة عن المعارضة أي ولو سلم أنه للاستقبال وأنه معارض لقوله تعالى: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ و﴿أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ﴾ ولكن قصة آدم وحواء تبقى سالمة عن المعارضة، فتكون الجنة والنار مخلوقتين الآن، ومن زعم أن الجنة لم تخلق بعد قال: إنه بستان في أرض فلسطين أو بين فارس وكرمان خلقه الله تعالى امتحانا لآدم، وحمل الإهباط على الانتقال منه إلى أرض =

قالوا: لو كانتا موجودتين الآن لما جاز هلاك أُكُل الجنة؛ لقوله تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَآيِمٌ﴾، لكن
أي أكثر المعتزلة [ساقط في نسخة] (الرعد: ٣٥)

اللازم باطل؛ لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾، فكذا الملزوم.
أي عدم جواز الهلاك والشيء شامل للأكل أي ذاته تعالى (القصص: ٨٨) وهو وجودهما الآن

قلنا: لا خفاء في أنه لا يمكن دوام أُكُل الجنة بعينه، وإنما المراد الدوام بأنه إذا فني منه شيء جيء
تمهيد لعدوله عن الظاهر أي بشخصه النوعي بكسر عين الكلمة من باب «سمع»

ببدله، وهذا لا ينافي الهلاك لحظة، على أن الهلاك لا يستلزم الفناء، بل يكفي الخروج عن الانتفاع
هو الفرد الآخر من نوعه لأن المراد الدوام العرفي، لا الحقيقي في الهلاك

به. ولو سلم فيجوز أن يكون المراد: أن كل ممكن فهو هالك في حد ذاته، بمعنى أن الوجود
بما خلق له [وفي نسخة بعده: «به»] معدوم

الإمكاني بالنظر إلى الوجود الواجبي بمنزلة العدم.
لكونه ضعيفا مستعارا هذا أيضا تأويل ظاهر

باقيتان لا تفنيان، ولا يفنى أهلها، أي دائمتان لا يطرأ عليهما عدم مستمر؛..............
أي لا يرد أي ممتد معتد به

= الهند، كما في قوله تعالى: ﴿ٱهْبِطُواْ مِصْرًا﴾. وفيه نظر وركاكة؛ لأن الهبوط قد يستعار للانتقال إذا ظهر امتناع حقيقته أو استبعادها، وهناك ليس كذلك.

قالوا أي المنكرون على وجودهما الآن: لو كانتا موجودتين لما جاز هلاك «الهلاك» في الأصل: انتهاء الشيء في الفساد أكل الجنة أي الثمر الذي يؤكل، بمعنى المأكول؛ لقوله تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَآيِمٌ﴾، لكن اللازم أي دوام أكل الجنة باطل؛ لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾، فكذا الملزوم. قلنا: لا خفاء في أنه لا يمكن دوام أكل الجنة بعينه؛ لأن المراد بالأكل المأكول، وهو ثمار الجنة باتفاق المفسرين، وذلك غير دائم، ضرورة فنائه عند أهل الجنة بأكلهم. وإنما المراد بقوله: ﴿أُكُلُهَا دَآيِمٌ﴾ الدوام بأنه إذا فني منه أي من أكل الجنة شيء جيء ببدله، يعني المراد بالدوام الدوام بالنوع، لا الدوام بالجزء والشخص.

وهذا أي الدوام المذكور لا ينافي الهلاك لحظة. على أن الهلاك لا يستلزم الفناء، بل يكفي في الهلاك الخروج عن الانتفاع به كما في حين الهلاك. ولو سلم أي وإن سلمنا أن الهلاك يستلزم الفناء فيجوز أن يكون المراد به أي بقوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ أن كل ممكن فهو هالك في حد ذاته، بمعنى أن الوجود الإمكاني بالنظر إلى الوجود الواجبي بمنزلة العدم. قال بعض أرباب المكاشفة: لا وجود إلا للواجب، لكن ينعكس ظله في مرايا الماهيات، فظن أنها موجودة، فكل ممكن هالك في نفسه، وكان الله ولم يكن معه شيء، والآن كما كان، وهذا قول خارج من طور العقل.

حاصل هذا الجواب أن يقال: لا نسلم أن اللازم باطل؛ لأنه لا تنافي بين هاتين الآيتين؛ فإن المراد من دوام أكل الجنة في قوله تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَآيِم﴾ هو الدوام النوعي لا الدوام الشخصي، والمراد من الهلاك في قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (القصص: ٨٨) هو الهلاك اللحظي لا الهلاك الدائمي، فلا تنافي بين الدوام النوعي والهلاك اللحظي، وإنما التنافي بين الدوام الشخصي والهلاك الدائمي، ولو سلم أن المراد به الدوام الشخصي لكن لا نسلم أنه ينافي قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾؛ لأن المراد من الهلاك ليس الانعدام والانتفاء، بل المراد به هو الخروج عن الانتفاع به، وهو لا يستلزم الانعدام والانتفاء، ولو سلم أن المراد بالهلاك هو الانعدام والانتفاء لكن لا ينافي قوله تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَآيِم﴾؛ لأن المراد من قوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ أن كل ممكن فهو هالك في حد ذاته.

باقيتان لا تفنيان، ولا يفنى أهلهما، أي دائمتان لا يطرأ عليهما عدم مستمر؛ =

أي الجنة أو النار
لقوله تعالى في حق الفريقين: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا﴾. وأما ما قيل من أنهما تهلكان ولو لحظة تحقيقًا
فريقا الجنة والنار المراد به هذا اللفظ فلا ضمير معنى عند النفخة الأولى
لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥ﴾، فلا ينافي البقاء بهذا المعنى، على أنك قد عرفت أنه
(القصص: ٨٨)
لا دلالة في الآية على الفناء.

بلفظ «الهلاك» نظرا إلى ظاهر الآية
وذهبت الجهمية إلى أنهما تفنيان ويفنى أهلهما. وهو قول مخالف للكتاب والسنة والإجماع،
وبه كفرهم البعض، لكنه غير مكفر؛ للتأويل [3] [وفي نسخة: «باطل»]
إذا أريد به العدم المستمر
وليس عليه شبهة فضلا عن حجة.
متسمة بسمة الدليل

والكبيرة

قد اختلفت الروايات فيها، فروى ابن عمر رضي الله عنهما أنها تسعة:
مرفوعا وموقوفا [4]

١- الشرك بالله ٢- وقتل النفس بغير حق ٣- وقذف المحصنة،..................
ذاتا أو صفة أو عبادة أي اتهامها بالزنى

= لقوله تعالى في حق الفريقين: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا﴾.

وأما ما قيل كأنه إشارة إلى جواب سائل، وهو أن يقال: إن قول المصنف: «باقيتان لا تفنيان، ولا يفنى أهلهما» ينافي ما قيل من أن الجنة والنار تهلكان ولو لحظة، فأجاب بقوله: وأما ما قيل من أنهما تهلكان ولو لحظة تحقيقا لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥ﴾ فلا ينافي البقاء جواب «أما» بهذا المعنى، إشارة إلى قوله: «لا يطرأ عليهما عدم مستمر». على أنك قد عرفت إشارة إلى قوله: «على أن الهلاك لا يستلزم الفناء» أنه لا دلالة في الآية وهي قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥ﴾ على الفناء.

وذهبت الجهمية إلى أنهما تفنيان ويفنى أهلهما. وهم أصحاب جهم بن صفوان، وهو من الجبرية، وهم قائلون بأنه إذا دخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار فاستمتع أهل الجنة بقدر أعمالهم، وأهل النار أذاقهم الله تعالى العذاب بقدر أعمالهم وكفرهم، ثم أفنى الله تعالى الجنة والنار وأهلهما. احتجوا بقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلۡأَوَّلُ وَٱلۡأٓخِرُ﴾ (الحديد: ٣)، واحتجوا بأن القوة الجسمانية متناهية عدة ومدة، فلا بد من فنائها، وبأن الإحراق يفني الرطوبة والبنية، وهما شرط الحياة، فبقاء الحياة معه خروج عن قضية العقل.

أجيب عن الأول: بمنع تناهي القوة الجسمانية كما بين في موضعه، وعن الثاني بأن الحياة بخلق الله تعالى بلا اشتراط البنية والرطوبة، كما في السمندر، فإنه حيوان مأواه النار لا يتأذى به، والأولى أن يقال: حياة الجهنمي تفنى وتتجدد كل حين، كما قال الله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتۡ جُلُودُهُم بَدَّلۡنَٰهُمۡ جُلُودًا غَيۡرَهَا﴾ (النساء: ٥٦). وهو أي مذهب الجهمية باطل مخالف للكتاب والسنة والإجماع، ليس عليه أي على مذهب الجهمية شبهة فضلا عن حجة أي دليلهم لا يفيد شبهة، أي دليلا ظنيا فضلا عن أن يكون حجة قطعية.

والكبيرة قد اختلفت الروايات فيها، فروى ابن عمر رضي الله عنهما أنها تسعة: الشرك بالله أي الكفر مطلقا وإن لم يعبد الصنم. وقتل النفس سواء قتل نفسه أو غيره بغير حق احتراز عن القصاص. والقتل لنفسه يوجب القصاص، وإنما سقط في الدنيا لتعذر الطلب. وقذف أي شتم المحصنة بفتح الصاد وكسرها، وهي الحرة المكلفة المسلمة العفيفة، أحصنها الله تعالى عن القبائح والزنى، وبالكسر التي أحصنت =

٤- والزنى ٥- والفرار عن الزحف ٦- والسحر
أي جيش المسلمين في المصاف
خلاف الدين، أريد به الذنب

٧- وأكل مال اليتيم ٨- وعقوق الوالدين المسلمين ٩- والإلحاد في الحرم.
وهو أشد، وكذا مال غيره نالرمانى وكذا عقوق الأستاذ، بل قيل: أشد لأنه يصير الصغيرة كبيرة

وزاد أبو هريرة ﷺ: «أكل الربا». وزاد علي ﷺ: «السرقة وشرب الخمر».
هي أخذ مال الغير خفية نصابا محرزا

وقيل: كل ما كان مفسدته مثل مفسدة شيء مما ذكر أو أكثر منه. وقيل: كل ما توعد عليه الشارع
في القبح عند العقل من الاثني عشر فهي كبيرة وعيدآ ورده

بخصوصه. وقيل: كل معصية أصر عليها العبد فهي كبيرة، وكل ما استغفر عنها فهي صغيرة.

وقال صاحب «الكفاية»: والحق أنهما اسمان إضافيان، ....
[وفي نسخة: «الحق»] لأخذهما من الصغر والكبر

= فرجها من الزنى، ويشترط معها في الرجم الدخول بنكاح صحيح. والزنى وهو الوطء في قبل المرأة خال عن الملك وشبهته، فوطء البهيمة واللواطة ليس بزنى، وكذا الإيلاج بلا غيبة الحشفة، وكذا وطء المرأة ظنها زوجته؛ إذ فيه شبهة الملك، ولذا لا حد فيه. والفرار عن الزحف وهو الجيش الذي يرى لكثرته كأنه يزحف زحفا، أي يدب دبيبا، والمراد ههنا الفرار عن الجيش في الغزو، لكن يجب أن يقيد بالمثل والضعف.

والسحر هو إظهار أمر خارق للعادة من نفس شريرة بأعمال يجري فيها التعلم، فيخرج المعجزة والكرامة؛ إذ لا شر فيهما ولا تعلم، وقيل: السحر فعل بشيء يخيل الناظر أنه قد فعل الشيء الفلاني وما فعله، أو تخييل أنه قتل فلانا وما قتله، وأشباه ذلك. وأكل مال اليتيم إلا بجهة الشرع، كما قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُواْ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (الأنعام: ١٥٢). وأما ما أخذه قضاة الزمان حقا للقسمة فأصله مشروع إذا لم يعين له من بيت المال حق، وكميته مشكلة. وعقوق الوالدين المسلمين، والإلحاد في الحرم أي الذنب فيه ولو صغيرة، فالكبيرة فيه كبيرتان، وقيل: الإلحاد فيه منع الناس عن عمارته، والإلحاد في اللغة: الميل عن القصد، ولهذا سمي اللحد لحدا؛ لأنه في ناحيته، الملحد: العادل عن الحق المدخل فيه ما ليس منه، يقال: قد ألحد في الدين ولحد.

وزاد أبو هريرة ﷺ: «أكل الربا» وهو زيادة أحد البدلين في البيع مع اتحاد الجنس، والدرهم مع الدينار مختلفان في الجنس، وكذا الحنطة مع الشعير وغيره من الحبوب، وذكر أكله؛ لكونه معظم منافعه.

وزاد علي ﷺ: السرقة «السرقة» هو الأخذ خفية مال الغير قدر نصاب محرز بمكان أو حافظ بلا تأويل شبهة، ونصابها عشرة دراهم عند أبي حنيفة رحمه الله، وربع دينار عند الشافعي رحمه الله، وثلاثة دراهم عند مالك رحمه الله. وشرب الخمر وهو المسكر من ماء عنب عند أبي حنيفة وأصحابه رحمهم الله، والمسكر من أي ماء كان نيئا أو غير نيء عند الشافعي رحمه الله.

وقيل: كل ما كان مفسدته مثل مفسدة شيء مما ذكر كالمسكر وإن كان من غير العنب، أو أكثر منه كقطع الطريق مع أخذ المال، فإنه فوق السرقة، وكإيذاء الرسول، فإنه فوق عقوق الوالدين. وقيل: كل ما توعد عليه الضمير في «عليه» عائد إلى «ما» الشارع بخصوصه أي الله تعالى في القرآن أو الحديث، كالحد في الدنيا والوعيد بالنار في الآخرة، وأكل مال اليتيم. وقيل: شرط أن يكون الوعيد شديدا. وقيل: كل معصية أصر عليها العبد فهي كبيرة، وكل ما استغفر عنها فهي صغيرة. ولهذا قال عليه السلام: «لا كبيرة مع الاستغفار، ولا صغيرة مع الإصرار».

وقال صاحب «الكفاية»: الحق أنهما أي الصغيرة والكبيرة اسمان إضافيان، =

على وجه الضبط

لا يعرفان بذاتيهما، فكل معصية أضيفت إلى ما فوقها فهي صغيرة، وإن أضيفت إلى ما دونها

أي نسبت

فهي كبيرة، والكبيرة المطلقة هي الكفر؛ إذ لا ذنب أكبر منه. وبالجملة المراد ههنا: أن الكبيرة

بجملة أنحائه — أدمجه بعبارة المتن؛ لطول الكلام

التي هي غير الكفر لا تخرج العبد المؤمن من الإيمان؛ لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الإيمان،

أي هذا المزعوم لهم

خلافًا للمعتزلة، حيث زعموا أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر -وهذا هو المنزلة بين

متعلق بقوله: «لا تخرج إلخ» — تعليلية بيانية للخلاف — لكنه خالد في النار عندهم

المنزلتين- بناءً على أن الأعمال عندهم جزء من حقيقة الإيمان.

مفعول له لقوله: «زعموا» — المفروضة

ولا تُدخله أي العبد المؤمن في الكفر، خلافًا للخوارج، فإنهم ذهبوا إلى أن مرتكب الكبيرة

الكبيرة، أي ارتكابها — ع-[وفي نسخة: «فإنه»] — على الخليفة الرابع

بل الصغيرة أيضًا كافر، وأنه لا واسطة بين الإيمان والكفر.

أي الشأن — هذا نساعدهم عليه أيضا

= لا يعرفان بذاتيهما، بل بالاعتبار، وكل معصية إذا أضيفت إلى ما فوقها فهي صغيرة، وإذا أضيفت إلى ما دونها في الإثم فهي كبيرة. فيه بحث؛ لأن الفقهاء فرقوا بينهما بأن الكبيرة تسقط العدالة في الشهادة دون الصغيرة، وكذا أئمة الحديث فرقوا بينهما بأن الصغيرة تكفر بالحسنات دون الكبيرة، كما ورد في الحديث: «إن الصلوات الخمس والجمعة إلى الجمعة ورمضان مكفرات لما بينهن إذا اجتنبت الكبائر»، وحملوا عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ (هود: ١١٤)، وعلى ما ذكره صاحب «الكفاية» لا يجري من الفرق بينهما، بل هو معنى لغوي لا كلام فيه. والكبيرة المطلقة بالنسبة إلى نفسها بدون الإضافة هي الكفر؛ إذ لا ذنب أكبر منه.

وبالجملة أي حاصل الكلام المراد ههنا أن الكبيرة التي هي غير الكفر لا تخرج العبد المؤمن من الإيمان؛ لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الإيمان، خلافًا للمعتزلة حيث زعموا أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر، وهذا هو المنزلة بين المنزلتين أي بين الكفر والإيمان، يعني أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن؛ لانتفاء الأعمال الصالحة التي هي جزء من حقيقة الإيمان، ولا كافر؛ لبقاء التصديق الذي هو أصل الإيمان، فالمراد من مرتكب الكبيرة: من أتى بالكبيرة ولا يأتي بالأعمال الصالحة، أما من أتى الكبيرة وأتى الأعمال الصالحة أيضا يلزم أن يكون مؤمنا عندهم؛ لعدم انتفاء التصديق والأعمال الصالحة، فلا يكون أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر عند المعتزلة على الإطلاق صحيحا إلا أن يكون مرادهم ما ذكرنا. بناءً مفعول له لقوله: «حيث زعموا» على أن الأعمال عندهم جزء من حقيقة الإيمان. ولقائل أن يقول: إن كانت الأعمال الصالحة جزءا من حقيقة الإيمان لزم أن يكون مرتكب الكبيرة كافرا عند المعتزلة؛ لأن انتفاء الجزء يوجب انتفاء الكل، فلا تثبت المنزلة بين المنزلتين. اعلم أن المعتزلة قالوا: إن السيئات يذهبن الحسنات، حتى ذهب الجمهور منهم إلى أن الكبيرة الواحدة تحبط جميع الطاعات؛ للتنافي بين الاستحقاقين عندهم.

ورد عليهم بقوله تعالى: ﴿إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا﴾ (الكهف: ٣٠)، وبأنه لا يحسن من الحكيم الكريم إبطال طاعات العمر بتناول لقمة من الربا أو جرعة من الخمر، كمن خدم كريما مائة سنة ثم خالف أمرا من أوامره. ثم إنهم اختلفوا في الأعمال فعند أبي علي وأبي هاشم: فعل الواجبات وترك المحظورات، وعند أبي الهذيل: فعل أفعال الطاعات واجبة أو مندوبة، إلا أن الخروج عن الإيمان وحرمان دخول الجنة بترك المندوب مما لا ينبغي أن يكون مذهبا للعاقل. ولا تدخله أي العبد المؤمن في الكفر، خلافًا للخوارج؛ فإنهم ذهبوا إلى أن مرتكب الكبيرة بل الصغيرة أيضًا كافر؛ فإنه لا واسطة بين الكفر والإيمان. قيل: إن النص قد نطق بصدور العصيان عن الأنبياء ﷺ، =

لنا وجوه

بإزاء كلتا الفرقتين

الأول: ما سيجيء من أن حقيقة الإيمان هو التصديق القلبي، فلا يخرج المؤمن عن الاتصاف به إلا بما ينافيه. ومجرد الإقدام على الكبيرة؛ لغلبة شهوة أو حمية أو أنفة أو كسل، خصوصًا إذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة: لا ينافيه. نعم! إذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كفرا؛ لكونه علامة للتكذيب.

غيرت ننگ في الأداء خبر لقوله: «مجرد إلخ»

ولا نزاع في أن من المعاصي ما جعله الشارع أمارةً للتكذيب، وعُلِم كونه كذلك ....

= فلا أقل من الصغيرة، فإن قالوا بكفر الأنبياء ﷺ فقد كفروا، وإن لم يقولوا فقد تركوا مذهبهم، فظهر بطلان قولهم.

لنا أي دليلنا على أن مرتكب الكبيرة مؤمن لا كافر وجوه، الأول: ما سيجيء من أن حقيقة الإيمان أي الإيمان الشرعي هو التصديق القلبي، فلا يخرج المؤمن عن الاتصاف به أي بالتصديق القلبي إلا بما ينافيه وهو الكفر، فمن وجد منه الإقرار باللسان وتصديق بالقلب: اتصف بكونه مؤمنا، فما لم يتبدل التصديق بالتكذيب، والإقرار بالإنكار: لا يوصف بكونه كافرا، وإذا لم يكن كافرا كان مؤمنا، فلا واسطة بين التصديق والتكذيب إلا بالشك والتوقف، وإنه كفر بالاتفاق.

ومجرد الإقدام على الكبيرة؛ لغلبة شهوة في الزنى أو حمية أو أنفة كلاهما بمعنى الغيرة أو كسل، خصوصًا إذا اقترن به خوف العقاب من الله تعالى ورجاء العفو العفو: محو الجريمة، من «عفا» إذا درس. والعزم العزم في اللغة: توطين النفس على الفعل. على التوبة التوبة عند المعتزلة: علة موجبة للمغفرة. وعندنا: سبب محض للمغفرة. والتوبة: الرجوع، فإذا وصف بها العبد كان رجوعا عن المعصية، وإذا وصف بها البارئ تعالى أريد بها الرجوع عن العذاب إلى المغفرة.

والتوبة على ضربين: ظاهر وباطن، فالظاهر: هو التوبة من الذنوب الظاهرة، وهي مخالفات ظواهر الشرع، وتوبته ترك المخالفات واستعمال الجوارح بالطاعات. والباطن: هو توبة القلب من ذنوب الباطن، وهي الغفلة عن الذكر، حتى يتصف بحيث لو صمت لسانه لم يصمت قلبه.

وتوبة النفس: قطع علائق الدنيا والأخذ باليسير من القناعة والتعفف، وتوبة العقل: الاشتغال في ممر الأوقات بأنواع الخلوات والتفكر في بواطن الآيات وآثار المصنوعات الملكوتيات وترك التطلع للكرامات والإعجاب بالنفس لما يرد عليه ويلقيه.

لا ينافيه أي لا ينافي الاتصاف بالإيمان. قوله: «مجرد الإقدام» مبتدأ، وقوله: «لا ينافيه» خبره. نعم! جواب عن سؤال مقدر، وهو أن يقال: أليس الإقدام على الكبيرة كفرا أصلا؟ فأجاب بقوله: نعم إذا كان بطريق الاستحلال أي عد الكفر حلالا أو طلب كون الكبيرة حلالا والاستخفاف كان كفرا؛ لكونه علامة للتكذيب أي تكذيب الله تعالى ورسوله.

ولا نزاع في أن من المعاصي أي بعض المعاصي ما جعله الشارع أمارةً للتكذيب، وعلم كونه أي كون ما جعله الشارع كذلك أي أمارة معنى. «كذلك» الكاف في موضع رفع، أي الأمر كذلك، ويجوز أن يكون نصبا صفة لمصدر محذوف. =

بالأدلة الشرعية، كسُجود الصنم وإلقاء المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مما ثبت بالأدلة أنه كفر.

وبهذا ينحل ما يقال: إن الإيمان إذا كان عبارة عن التصديق والإقرار ينبغي أن لا يصير المؤمن المقر المصدق كافرًا بشيء من أفعال الكفر وألفاظه، ما لم يتحقق منه التكذيب أو الشك.

تفسير لـ«المؤمن»

الثاني: الآيات والأحاديث الناطقة بإطلاق المؤمن على العاصي، كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ﴾، وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ تُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ تَوۡبَةٗ نَّصُوحًا﴾، وقوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱقۡتَتَلُواْ﴾ الآية، وهي كثيرة.

من الوجوه لنا　الدالة　المعصومة الدم　جمع «قتيل»　(البقرة: ١٧٨)　أي في أمرهم　(التحريم: ٨)　خالصا　(الحجرات: ٩)

الثالث: إجماع الأمة من عصر النبي عليه السلام إلى يومنا هذا بالصلاة على من مات من أهل القبلة من غير توبة، ....

المراد به المسلمون　[وفي نسخة: «عليه الصلاة والسلام»]

= بالأدلة الشرعية، كسجود جمع «ساجد» الصنم وإلقاء المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مما ثبت بالأدلة أنه كفر. فإذا وجد ذلك العلامة ارتفع التصديق القلبي، ولا يكون الإقرار باللسان معتبرا.

وبهذا أي بما ذكرنا من قولنا: «ولا نزاع في أن من المعاصي إلى آخره» ينحل ما يقال: إن الإيمان إذا كان عبارة عن التصديق والإقرار ينبغي أن لا يصير المؤمن المقر باللسان المصدق بالقلب كافرًا بـ سبب شيء من أفعال الكفر وألفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب أو الشك. الثاني: الآيات والأحاديث الناطقة بإطلاق المؤمن على العاصي أي على مرتكب الكبيرة، كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ﴾ وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ تُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ تَوۡبَةٗ نَّصُوحًا﴾ يعني صادقا في توبته، ويقال: تنصحون لله تعالى فيها من غير نفاق. سئل عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه عن توبة النصوح، قال: هو الرجل يتوب من عمل السوء ثم لا يعود إليه أبدا.

وقوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱقۡتَتَلُواْ﴾ الآية، وهي كثيرة أي الآيات والأحاديث الدالة على إطلاق المؤمن على مرتكب الكبيرة كثيرة.

حاصل الوجه الثاني أن يقال: إن الكبيرة لو كانت تخرج المؤمن عن الإيمان وتدخله الكفر لما أطلق الله تعالى في آياته ورسوله في أحاديثه اسم «المؤمن» على مرتكب الكبيرة، لكن اللازم باطل؛ لورود الآيات والأحاديث على الإطلاق، وكذا الملزوم.

الثالث: إجماع الأمة الإجماع: العزم على أمر محكم لا يخالف. وقيل: هو اتفاق المجتهدين من أمة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر على حكم شرعي. من عصر النبي عليه السلام إلى يومنا هذا بالصلاة على من مات من أهل القبلة من غير توبة، =

والدعاء والاستغفار لهم، مع العلم بارتكابهم الكبائر، بعد الاتفاق على أن ذلك لا يجوز لغير المؤمن.

واحتجت المعتزلة بوجهين، الأول: أن الأمة بعد اتفاقهم على أن مرتكب الكبيرة فاسق، [ساقط في نسخة] اختلفوا في أنه مؤمن، وهو مذهب أهل السنة والجماعة. أو كافر، وهو قول الخوارج. أو منافق، أي كونه مؤمنا [ساقط في نسخة] وهو قول الحسن البصري. فأخذنا بالمتفق عليه، وتركنا المختلف فيه، وقلنا: هو فاسق، ليس بمؤمن لكونه متيقنا به ولا كافر ولا منافق. والجواب: [وفي نسخة بعده: «عنه»] أن هذا إحداث للقول المخالف لما أجمع عليه السلف من عدم المنزلة عن هذا الوجه فهو بدعة سيئة بين المنزلتين، فيكون باطلًا. منزلتي الإيمان والكفر

= والدعاء معطوف على «بالصلاة» والاستغفار لهم، مع العلم بارتكابهم الكبائر، بعد الاتفاق متعلق بـ«إجماع الأمة» على أن ذلك أي الصلاة والدعاء والاستغفار لا يجوز لغير المؤمن. يعني أن مرتكب الكبيرة لو لم يكن مؤمنا لما اجتمعت الأمة بالصلاة على من مات من أهل القبلة من غير تفرقة بين المطيع والعاصي والدعاء والاستغفار عليه؛ لأن الصلاة على الكافر والدعاء والاستغفار غير جائز، واللازم باطل، وكذا الملزوم.

احتجت المعتزلة بوجهين، الأول: أن الأمة بعد اتفاقهم على أن مرتكب الكبيرة فاسق من قولهم: «فسقت الرطبة عن قشرها» إذا خرجت، والفاسق في الشرع: الخارج عن أمر الله تعالى بارتكاب الكبيرة، وله درجات ثلاث، الأولى: التغابي، وهو أن يرتكبها أحيانا مستقبحا إياها. والثانية: الانهماك، وهو أن يعتاد ارتكابها غير مبال بها. والثالثة: الجحود، وهو أن يرتكبها مستصوبا إياها، فإذا شارف هذا المقام وتخطى خططه خلع ربقة الإيمان من عنقه ولابس الكفر، وما دام هو في درجة التغابي أو الانهماك فلا يسلب عنه اسم «المؤمن»؛ لاتصافه بالتصديق الذي هو مسمى الإيمان.

والمعتزلة لما قالوا: الإيمان عبارة عن مجموع التصديق والإقرار والعمل، والكفر تكذيب الحق وجحوده: جعلوا الفسق قسما ثالثا نازلا بين المنزلتين المؤمن والكافر.

اختلفوا في أنه أي الفاسق مؤمن، وهو مذهب أهل السنة. أو كافر، وهو قول الخوارج. أو منافق، وهو قول الحسن البصري. المنافق في اللغة: اشتقاقه من «نافقاء اليربوع»، ويكون لليربوع جحران أحدهما: نافقاء، والآخر قاصعاء، فيظهر نفسه في أحدهما ويخرج من الآخر، ولهذا سمي المنافق منافقا؛ لأنه يظهر عن نفسه أنه مسلم، ويخرج من الإسلام إلى الكفر.

احتج الحسن البصري بقوله عليه السلام: «آية المنافق ثلاث: إذا وعد أخلف، وإذا حدث كذب، وإذا اؤتمن خان»، وبأن من اعتقد أن في البيت مهلكا لم يدخل فيه، ولو دخل فيه علم أنه غير معتقد، وجوابهما ما مر من الوجوه الثلاثة أن الكبيرة لا تخرج عن الإيمان. وأجيب عن الحديث أيضا بأن هذه الثلاث إذا صارت ملكة لشخص كانت آية نفاق، وإلا فلا. قيل: كل فعل أصر عليه الفاعل كان ملكة، فعلم أن إصرار الكبيرة آية النفاق.

فأخذنا بالمتفق عليه أي الفاسق وتركنا المختلف فيه وقلنا: هو فاسق ليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق. والجواب عنه أي عن الوجه الأول: أن هذا أي المذكور من الدليل إحداث للقول المخالف لما أجمع اللام متعلق بـ«مخالف» عليه السلف من عدم هو بيان «ما» في «لما» المنزلة بين المنزلتين، فيكون باطلًا؛ لأن المخالف لما عليه القدماء باطل لا محالة.

مأخوذ من النصوص (السجدة: ١٨) [وفي نسخة قبله: «حيث»]
الثاني: أنه ليس بمؤمن؛ لقوله تعالى: ﴿أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا﴾، جعل المؤمن مقابلًا
من الوجهين الظاهر أن المراد به المؤمن الكامل الإيمان فلا دليل [وفي نسخة بعده: «حين يزني»]
للفاسق، وقوله عليه السلام: «لا يزني الزاني وهو مؤمن»، وقوله عليه السلام: «لا إيمان لمن لا أمانة له». ولا
فعلا أو قولا أو اعتقادا على كمال إيمانه وعلى وفق مقتضاه
كافر؛ لما تواتر من أن الأمة كانوا لا يقتلونه، ولا يجرون عليه أحكام المرتدين، ويدفنونه في مقابر
لكن كما أنه علامة عدم الكفر من القتل وعدم الإرث بهذا الارتكاب فهي علامة الإسلام أيضا
المسلمين.

والجواب: أن المراد بالفاسق في الآية هو الكافر؛ فإن الكفر من أعظم الفسوق، والحديث
نافرماني بتعميم الفاسق وإرادة الفرد الكامل [وفي نسخة بعده: «عنه»]
وارد على سبيل التغليظ والمبالغة في الزجر عن المعاصي، بدليل الآيات والأحاديث الدالة على أن
في باب الزنى وغيره والتشديد الكبائر الظرف متعلق بقوله: «وارد»
الفاسق مؤمن، حتى قال عليه السلام لأبي ذر رضي الله عنه لما بالغ في السؤال: «وإن زنى وإن سرق، على رغم أنف
اسمه جندب الغفاري
أبي ذر».

الثاني: أي الوجه الثاني للمعتزلة أنه أي مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن؛ لقوله تعالى: ﴿أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا﴾، حيث جعل المؤمن مقابلًا للفاسق، وقوله عليه السلام: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن»، وجه الاستدلال بهذا الحديث هو أن يقال: إن قوله: «وهو مؤمن» وقع حالا من قوله: «لا يزني الزاني»، أي لا يزني الزاني حال كونه مؤمنا. وقوله عليه السلام: «لا إيمان لمن لا أمانة له» وجه الاستدلال بهذا الحديث: أنه عليه الصلاة والسلام سلب الإيمان عمن لا يحفظ الأمانة، وعدم حفظ الأمانة من الكبائر. ولا كافر معطوف على قوله: «ليس بمؤمن» لما تواتر من أن الأمة كانوا لا يقتلونه أي مرتكب الكبيرة ولا يجرون عليه أحكام المرتدين، ويدفنونه أي مرتكب الكبيرة في مقابر المسلمين.

والجواب عنه أي عن الوجه الثاني أن المراد بالفاسق في الآية هو الكافر؛ فإن الكفر من أعظم الفسوق بدليل ما بعده من قوله تعالى: ﴿وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُوا۟ عَذَابَ ٱلنَّارِ ٱلَّذِى كُنتُم بِهِۦ تُكَذِّبُونَ﴾ (السجدة: ٢٠). والحديث وارد على سبيل التغليظ والمبالغة في الزجر أي المنع عن المعاصي، على معنى أن هذه الأفعال ليست من شأن المؤمن، كأنها تنافي الإيمان ولا تجامعه، ويجب الحمل؛ لئلا يلزم نقل لفظ «الإيمان» عن معناه اللغوي. بدليل الآيات هذا إشارة إلى جواب سائل، وهو أن يقال: لم قلتم: إن المراد بالفاسق هو الكافر، وهو عام يتناول الكافر وغيره، وإن الحديث وارد على سبيل التغليظ والمبالغة في الزجر مع أنه يتناول ذلك وغيره، وذكر العام وإرادة الخاص لا يجوز؛ لأن العام لا يدل على الخاص من غير قرينة؟ فأجاب الشارح بقوله: «بدليل الآيات والأحاديث»، يعني أن بعض الآيات والأحاديث يدل صراحة على أن الفاسق مؤمن، وبعض الآيات والأحاديث يدل إجمالا عليه، فحمل المجمل على المفصل؛ لأن القاعدة حمل المجمل على المفصل دون العكس.

والأحاديث الدالة على أن الفاسق مؤمن، حتى قال عليه السلام لأبي ذر رضي الله عنه لما بالغ في السؤال: «وإن زنى وإن سرق» قوله: «وإن زنى وإن سرق» مقول القول «على رغم أنف أبي ذر». حين قال عليه الصلاة والسلام: «من قال: لا إله إلا الله دخل الجنة» قال أبو ذر: يا رسول الله، وإن زنى وإن سرق؟! وكرر ذلك حتى قال عليه الصلاة والسلام: «وإن زنى وإن سرق على رغم أنف أبي ذر».

واحتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة في أن الفاسق كافر، كقوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم[(١)] بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ (المائدة: ٤٤)، وقوله تعالى: ﴿وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَـٰسِقُونَ﴾ (النور: ٥٥)، وكقوله عليه السلام: «من ترك الصلاة متعمدًا فقد كفر».

[ساقط في نسخة] [وفي نسخة هذه الآية بعد الآية التالية] [وفي نسخة: «عليه الصلاة والسلام»] بلا عذر

وفي أن العذاب مختص بالكافر، كقوله تعالى: ﴿أَنَّ ٱلْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ﴿٤٨﴾﴾ (طه: ٤٨)، وقوله: ﴿لَا يَصْلَىٰهَآ إِلَّا ٱلْأَشْقَى ﴿١٥﴾ ٱلَّذِى كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ﴿١٦﴾﴾ (الليل: ١٥، ١٦)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْخِزْىَ ٱلْيَوْمَ وَٱلسُّوٓءَ عَلَى ٱلْكَـٰفِرِينَ ﴿٢٧﴾﴾ (النحل: ٢٧)، إلى غير ذلك. والجواب: أنها متروكة الظاهر؛ للنصوص القاطعة على أن مرتكب الكبيرة ليس بكافر، والإجماع المنعقد على ذلك على ما مر. والخوارج خوارج عما انعقد عليه الإجماع، فلا اعتداد بهم.

لا بغيره — أي الدالة بالقطع — في انعقاده

والله تعالى لا يغفر أن يشرك به

أريد به مطلق الكفر، وذكر الشرك؛ تأسيا بالآية

---

(١) قوله: ومن لم يحكم: [مع أن الحكم بغيره أو عدم الحكم بمنزلة كبيرة لا كفر عندكم.]

احتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة في أن الفاسق كافر، كقوله تعالى: ﴿وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ﴾ أي الإيمان ﴿فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَـٰسِقُونَ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم﴾ أي ومن لم يعمل ﴿بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾، وكقوله عليه الصلاة والسلام: «من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر». وفي أن العذاب معطوف على «في أن الفاسق» مختص بالكافر، كقوله تعالى: ﴿أَنَّ ٱلْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾ أي أعرض، أصل الإعراض: الذهاب عن المواجهة إلى جهة العرض، وقوله: ﴿لَا يَصْلَىٰهَآ﴾ أي لا يدخل النار ﴿إِلَّا ٱلْأَشْقَى ﴿١٥﴾ ٱلَّذِى كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾ وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْخِزْىَ ٱلْيَوْمَ﴾ وأصل الخزي: ذل يستحيا منه، والخزي ههنا لا عموم له عندنا، فلا يلزم انحصار الخزي مطلقا في الكافر، أو نقول: المراد على عموم الخزي الكامل، فيلزم انحصار أفراده في الكافر، لا انحصار أفراد الخزي مطلقا فيه. ﴿وَٱلسُّوٓءَ عَلَى ٱلْكَـٰفِرِينَ﴾، إلى غير ذلك. و«السوء» بالفتح: الرداءة والفساد، وبالضم: الضرر والمكروه.

والجواب أنها أي النصوص متروكة الظاهر، فالمراد: من لم يحكم بما أنزل الله أصلا، ولا نزاع في كفره، والفاسق محمول على الكامل في فسقه؛ لأن مطلق الفسق لا ينحصر في الكفر بعد الإيمان، والعذاب على من كذب مخصوص لا عام؛ للاتفاق على عذاب أهل الكبيرة، وهم ليسوا بمكذبين. والمراد من الحديث: من استحل ترك الصلاة عمدا فقد كفر. للنصوص القاطعة على أن مرتكب الكبيرة ليس بكافر، والإجماع معطوف على «النصوص» المنعقد على ذلك على ما مر. والخوارج خوارج عما انعقد عليه الإجماع، فلا اعتداد بهم.

والله تعالى لا يغفر أن يشرك به أي بالله. «الإشراك» جعل أحد شريكا بأحد، والمراد ههنا: اتخاذ إله غير الله تعالى، =

بإجماع المسلمين، لكنهم اختلفوا في أنه هل يجوز عقلًا أم لا؟ فذهب بَعضهم إلى أنه يجوز
أي مغفرة المشرك
عقلًا، وإنما علم عدمه بدليل السمع. وبَعضهم إلى أنه يمتنع عقلًا؛ لأن قضية الحكمة التفرقة
أي عدم غفرانه من النص أي موجبها ومقتضاها
[وفي نسخة: «تحتمل»] أي الجواز
بين المسيء والمحسن، والكفر نهاية في الجناية، لا يحتمل الإباحة ورفع الحرمة أصلًا، فلا يحتمل
العاصي الصالح أي المعصية حتى يمكن رفع عقوبته بهذا الاحتمال
العفو ورفع الغرامة.
أي باربرداري سزاى آن

وأيضًا الكافر يعتقده حقًّا ولا يطلب له عفوًا ومغفرة، فلم يكن العفو عنه حكمة. وأيضًا
هو اعتقاد الأبد، فيوجب جزاء الأبد، وهذا بخلاف سائر الذنوب.
إذ هي غير مؤبدة

= أي الكفر مطلقا لا يغفر؛ فإن الكافر مطلقا من لا إيمان له، فإن أظهر الإيمان وأضمر الكفر فمنافق، وإن كفر بعد الإيمان فمرتد، وإن قال بإلهين فمشرك، وإن تدين بدين فكتابي، وإن قال بقدم الدهر وإسناد الحوادث إليه فدهري، وإن كان مع اعتراف النبوة وإظهار الشرع فزنديق. بإجماع المسلمين، لكنهم اختلفوا في أنه هل يجوز عقلا أم لا؟ فذهب بعضهم إلى أنه يجوز عقلا، وهو الأشعري إلى جواز غفران الشرك عقلا؛ لأن العقاب حقه، فيحسن إسقاطه، مع أن فيه نفعا للعبد من غير ضرر لأحد. وإنما علم عدمه أي عدم الغفران بدليل السمع؛ لأن عند الأشعري لا يقبح من الله تعالى شيء.

وبعضهم إلى أنه يمتنع عقلًا؛ لأن قضية الحكمة يرد عليه: لا نسلم أن قضية الحكمة ذلك، ولعل في العفو حكمة لا نعلمها، يؤيده قول عيسى عليه السلام: ﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ (المائدة: ١١٨)، ولو سلم فلم لا يكفي التفرقة الدنيوية من إباحة دم الكافر وسبيه وضرب الجزية عليه؟ أقول: لما أخبر الله تعالى بخلود الكفار في السقر علم منه أن قضية الحكمة ذلك، لا العفو، ولا مجازاة الدنيا فقط، لكن بقي عليه أن امتناع مغفرته بقضية الحكمة هو معنى وجوبه، وهو قول المعتزلة، «مقتضى الحكمة» الحكمة مقول بالاشتراك على معنيين، الأول: كون الحي بحيث يعلم الأشياء على ما هي عليه في نفس الأمر، وثانيهما: كونه بحيث يصدر عنه الأفعال المحكمة الجامعة.

التفرقة بين المسيء والمحسن؛ لأن الله تعالى حكيم، وهو الذي يضع كل شيء في موضعه، والإساءة إلى المحسن والإنعام إلى المسيء وضع الشيء في غير موضعه، فكانا ظلما، وذا يستحيل من الله تعالى، والتصرف في ملكه إنما يجوز إذا كان على وجه الحكمة، وأما التصرف على خلاف قضية الحكمة يكون سفها. والكفر أي والحال أن الكفر نهاية في الجناية المعصية لا تحتمل صفة «الجناية» الإباحة ورفع الحرمة أصلا، فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة.

وأيضًا الكافر يعتقده أي الكفر حقا، ولا يطلب له أي للكفر عفوًا ومغفرة، فلم يكن العفو عنه أي عن الكفر حكمة.

وأيضا هذا جواب عن سؤال مقدر، وهو أن يقال: إن مثلها ينافي الخلود، فالكافر يعذب مقدار عصيانه، فأجاب عنه بقوله: وأيضا هو أي الكفر اعتقاد الأبد، فيوجب جزاء الأبد، يعني أن عذابه بحسب اعتقاده، واعتقاده أبدا، وجزاؤه أبدا، وهذا أي الكفر بخلاف سائر الذنوب.

ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر مع التوبة أو بدونها، خلافًا للمعتزلة.
أي بدون التوبة

وفي تقرير الحكم ملاحظة للآية الدالة على ثبوته، والآيات والأحاديث في هذا المعنى كثيرة.
أي بيانه بهذه العبارة — أي تلميح إليها — أي مغفرة ما دون الشرك

ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر مع التوبة أو بدونها، و«التوبة» أن يرجع عن القبائح ويعزم على أن لا يعود، روى جابر ﷺ: أن أعرابيا دخل مسجد رسول الله ﷺ، وقال: اللهم إني أستغفرك وأتوب إليك، وكبر، فلما فرغ من صلاته قال له علي ﷺ: إن سرعة اللسان بالاستغفار توبة الكاذبين، وتوبتك تحتاج إلى التوبة، فقال: يا أمير المؤمنين، وما التوبة؟ قال: اسم يقع على ست معان: على الماضي من الذنوب الندامة، ولتضييع الفرائض الإعادة، ورد المظالم، وإذابة النفس في الطاعة كما ربيتها في المعصية، وإذاقة النفس مرارة الطاعة كما أذقتها حلاوة المعصية، والبكاء بدل كل ضحك ضحكته. قيل: أقل ما لا بد منه في التوبة: الندم على الماضي، والترك في الحال، والعزم على أن لا يعود في المستقبل.

قال الآمدي: إذا أشرف على الموت فندم على فعل صحت توبته بإجماع السلف، وإن لم يتصور منه العزم على ترك الفعل؛ لعدم تصور الفعل منه، ولو ندم على المعاصي لإضرارها ببدنه أو إخلالها بعرضه أو ماله لا يكون توبة، وأما التوبة الموقتة مثل أن لا يذنب سنة أو المفصلة مثل أن يتوب عن الزنى دون شرب الخمر: فقيل: لا تصح؛ لأن ندم المعصية لكونها معصية يعم معاصي الأزمان.

ثم الذنوب على ثلاثة أوجه: ذنب فيما بين العبد وبين الله تعالى، وهو الزنى واللواطة والغيبة والبهتان إذا لم يبلغ ذلك من بهته واغتابه، فإن ذلك كله ذنب فيما بين العبد وبين الله تعالى، فإذا تاب إلى الله تعالى فإن الله يغفر، فلما بلغ إلى الذي بهته واغتابه فإذا جعله الذي بهته في حل وتاب إلى الله تعالى فإنا نرجو بأن الله تعالى يغفر له، وكذلك إذا زنى بامرأة ولم يكن لها زوج، وإن كان لها زوج فإن ههنا ما لم يجعله ذلك الرجل في حل فإن الله تعالى لا يغفر له؛ لأنه ههنا خصمه الآدمي، وإذا جعل زنى ذلك الرجل في حل وتاب إلى الله تعالى فإنه يغفر له، ويكتفى بحل منه، ولا يذكر الزنى، ولكن قال: كل حق لك علينا فقد جعلته في حل وعفو، وعن كل خصومة بيني وبينك، وذلك لأن هذا صلح بالمعلوم على المجهول، والصلح بالمعلوم على المجهول جائز، وهذا كرامة لهذه الأمة؛ لأن الأمم السالفة ما لم يذكر الذنب لا يغفر له.

وذنب فيما بينه وبين أعمال الله تعالى، وهو أن يترك الصلاة والصوم والزكاة والحج؛ فإن التوبة لا يكفيه ما لم يقض الصلاة وغيرها؛ لأن ههنا لم يأت بالتوبة على شرطها، وشرط التوبة أن يؤدي ما ترك، فإذا لم يؤد ما ترك فكأنه لم يثبت.

وذنب بينه وبين عباد الله تعالى، وهو أن يغصب أموالهم، أو يضربهم، أو يشتمهم، فهذا كله التوبة لا تكفيه ما لم يرض عنه خصمه.

خلافًا للمعتزلة فإنهم قالوا: إن السيئات يذهبن الحسنات، حتى ذهب الجمهور منهم إلى أن الكبيرة الواحدة تحبط جميع الطاعات؛ للتنافي بين الاستحقاقين عندهم. ورد عليهم بقوله تعالى: ﴿إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا﴾ (الكهف: ٣٠)، وبأنه لا يحسن من الحكيم الكريم إبطال طاعات العمر بتناول لقمة من الربا أو جرعة من الخمر، كمن خدم كريما سنة ثم خالف أمرا من أوامره.

وفي تقرير الحكم ملاحظة للآية الدالة على ثبوته أي على ثبوت العفو، يعني في المتن تقرير الآية؛ لأن المصنف قال: «ويغفر ما دون ذلك».

والآية في الأصل: العلامة الظاهرة، وتقال للمصنوعات من حيث إنها تدل على وجود الصانع وعلمه وقدرته، ولكل طائفة من كلمات القرآن المتميزة عن غيرها بفصل. واشتقاقها من أي؛ لأنها تبين أيا من أي، أو من «أوى إليه»، وأصلها: أوية كـ«ثمرة»، أو أوية كـ«تمرة» أبدلت عينها على غير قياس، أو أيية كـ«رملة» فأعلت، أو أيية كـ«رمكة» فأعلت، أو آئية كـ«قائلة» فحذفت الهمزة تخفيفا.

والآيات والأحاديث في هذا المعنى كثيرة نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ (الزمر: ٥٣)، وقوله: ﴿غَافِرِ ٱلذَّنۢبِ =

والمعتزلة يخصصونها بالصغائر أو بالكبائر المقرونة بالتوبة، وتمسكوا بوجهين:
[وفي نسخة: «و»]
الأول: الآيات والأحاديث الواردة في وعيد العصاة.

والجواب: أنها على تقدير عمومها إنما تدل على الوقوع دون الوجوب. وقد كثرت
لكل عاصٍ
النصوص في العفو، فيخصص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد.

[قوله: «في الوعيد» ساقط في نسخة]
وزعم بعضهم أن الخلف في الوعيد كرم، فيجوز من الله تعالى، والمحققون على خلافه،
من المتوعد — لا الخلف في الوعد — أي خلاف هذا الزعم
أي والحال
كيف؟ وهو تبديل للقول، وقد قال الله تعالى: ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَيَّ﴾.
يصح هذا الزعم (ق: ٢٩)

= وَقَابِلِ ٱلتَّوْبِ﴾ (غافر: ٣)، وقوله: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَـٰنَهُم بِظُلْمٍ أُو۟لَـٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾ (الأنعام: ٨٢).

والمعتزلة يخصصونها أي المغفرة بالصغائر وبالكبائر المقرونة بالتوبة، يعني أن الله تعالى يغفر عندهم الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة دون الكبائر الغير المقرونة بالتوبة.

ورد بأن الشرك مغفور بالتوبة أيضا، فلا معنى لتخصيص ما دونه. وأيضا: مغفرة التائب واجبة عندهم، فلا يظهر فائدة قوله: ﴿لِمَن يَشَآءُ﴾. قيل: فائدته: التنبيه على أن الواجب لحكمة غير خارج عن مشيئة الله تعالى. وتمسكوا بوجهين، الأول: الآيات والأحاديث الواردة في وعيد العصاة كقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ خَـٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا﴾ (الجن: ٢٣)، وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَـٰلِدًا فِيهَا﴾ (النساء: ٩٣)، وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ﴾ (الانفطار: ١٤). الوعد يستعمل في الخير والشر، يقال: وعدته خيرا ووعدته شرا، فإذا سقط الخير والشر قالوا في الخير: الوعد والعدة، وفي الشر: الإيعاد والوعيد. وقد أوعده أي وعده العقاب على الكبائر وأخبر به، فلو لم يعاقب على الكبيرة لزم تخلف في وعيده والكذب في خبره، وإنه محال.

حاصل الوجه الأول أن يقال: لو كان الله يغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر المطلقتين لما خوف الله ورسوله عصاة المؤمنين في الآيات والأحاديث، لكن اللازم باطل، وكذا الملزوم.

والجواب عن الوجه الأول أنها أي الآيات والأحاديث على تقدير عمومها أي على المؤمنين والكافرين، يعني لا نسلم أن تلك الآيات والأحاديث عامة في جميع العصاة؛ لاحتمال أن تكون مختصة ببعض العصاة، فيكون من قبيل العام الذي خص منه البعض. إنما تدل على الوقوع أي وقوع العذاب دون الوجوب أي وجوب العذاب، حتى لا يجوز مغفرة. قيل: إذا سلم وقوع العذاب المخلد لهم ثبت دعوى المعتزلة من خلود صاحب الكبيرة وإن لم يكن بطريق الوجوب.

وقد كثرت أي والحال قد كثرت النصوص في العفو، أي عفو العصاة فيخصص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد.

وزعم بعضهم من أهل السنة أي في الجواب عن تمسك المعتزلة، وهو ليس بمرضي عند الشافعي. أن الخلف كرم، فيجوز من الله تعالى، والمحققون على خلافه، كيف؟ أي كيف يجوز الخلف من الله تعالى في الوعيد وهو أي الخلف تبديل للقول، وقد قال الواو للحال الله تعالى: ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَيَّ﴾ يعني لا خلف لوعدي، وقد قضيت ما أنا قاض عليكم من العذاب، فلا تبديل له. وقال =

الثاني: أن المذنب إذا علم أنه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك تقريرًا له على الذنب، وإغراءً للغير عليه، وهذا ينافي حكمة إرسال الرسل. والجواب: أن مجرد جواز العفو لا يوجب ظن عدم العقاب، فضلًا عن العلم. كيف! والعمومات الواردة في الوعيد المقرونة بغاية من التهديد ترجح جانب الوقوع بالنسبة إلى كل واحد، وكفى به زاجرًا.

(أي حملا، وجعله مستقرا) (أي علمه ذلك) (أي على الذنب) [وفي نسخة بعده: «عن الكبيرة»] (هو اليقين) (التخويف) (على جانب العفو) (أي بورود هذه العمومات)

ويجوز العقاب على الصغيرة

سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة أم لا؛ لدخولها تحت قوله تعالى: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ (النساء: ٤٨)، ولقوله تعالى: ﴿لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَا﴾ (الكهف: ٤٩)، والإحصاء إنما يكون للسؤال والمجازاة، إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث.

(أي تحت الموصول في قوله) (أي لا يترك) (الإحصاء: شمردن وضبط كردن) (عن المحصى المجموع في الكتب عليه) (أي غالبا عادة)

وذهب بعض المعتزلة إلى أنه إذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه، لا بمعنى أنه يمتنع عقلًا، بل بمعنى أنه لا يجوز أن يقع؛ لقيام الأدلة السمعية على أنه لا يقع، كقوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ﴾ (النساء: ٣١)..

(بل هو واجب العفو) (نمحها) (الصغائر)

= بعضهم: ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَيَّ﴾: لا يكذب عندي، فلا يغير القول عن جهته؛ لأني أعلم الغيب، أعلم كيف ضلوا وكيف أضللتموهم؟

الثاني: أن المذنب إذا علم أنه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك أي عدم العقاب تقريرًا له أي للعبد على الذنب، وإغراءً للغير عليه أي على الذنب، وهذا أي التقرير والإغراء ينافي حكمة إرسال الرسل؛ لأن إرسال الرسل إنما هو للزجر عن الذنوب والمعاصي.

والجواب: أن مجرد جواز العفو عن الكبيرة لا يوجب ظن عدم العقاب فضلًا عن العلم، كيف! أي كيف يكون موجبا للظن؟ والعمومات الواردة في الوعيد المقرونة بغاية من التهديد ترجح جانب الوقوع، فحينئذ يكون عدم الوقوع مرجوحا، فيكون وهما، فلا يلزم من الوهم عدم وقوع العذاب للإغراء. بالنسبة إلى كل واحد، وكفى به زاجرًا الباء زائدة، أي كفاه.

ويجوز العقاب على الصغيرة سواء اجتنب مرتكبها أي الصغيرة الكبيرة أم لا؛ لدخولها أي الصغيرة تحت قوله تعالى: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾، وهذا يدل على جواز مؤاخذته تعالى بما دون الشرك، وهو أعم من الصغيرة، وجواز الحكم على الأعم يستدعي جواز الحكم على الأخص. ولقوله تعالى: ﴿لَا يُغَادِرُ﴾ أي لا يترك ﴿صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَا﴾ أي عدها، والإحصاء إنما يكون للسؤال والمجازاة. إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث الدالة على جواز العقاب على الصغيرة.

وذهب بعض المعتزلة إلى أنه إذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه، لا بمعنى أنه يمتنع عقلًا، بل بمعنى أنه لا يجوز أن يقع؛ لقيام الأدلة السمعية على أنه لا يقع، كقوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ﴾ أي صغائركم، يعني =

هذا المقام حققناه وبسطناه في رسالة لنا في أجوبة بعض الأسئلة — كاليهودية والنصرانية والوثنية والمجوسية وغيرها

وأجيب بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر؛ لأنه الكامل، وجمع الاسم بالنظر إلى أنواع الكفر وإن

فيؤول إلى ما ورد أن الإسلام يجب ما قبله — اسم «الكبائر» مع وحدة الكفر

كان الكل ملة واحدة في الحكم، أو إلى أفراده القائمة بأفراد المخاطبين، على ما تمهد من قاعدة أن

الجنس كله؛ لما ورد أنه ملة واحدة — بيانية للموصول

مقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الآحاد بالآحاد، كقولنا: ركب القوم دوابهم، ولبسوا ثيابهم.

[وفي نسخة: «تقتضي»] — أجزاء الجمع

والعفو عن الكبيرة

هذا مذكور فيما سبق، إلا أنه أعاده؛ ليعلم أن ترك المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ

في قوله: «ويغفر ما دون ذلك»

«العفو» كما يطلق عليه لفظ «المغفرة»، وليتعلق به قوله: إذا لم تكن عن استحلال.

أي بقوله: «ويجوز»

والاستحلال كفر؛ لما فيه من التكذيب المنافي للتصديق. وبهذا يؤول النصوص الدالة على

فيما قطع بكونه معصية نصا — فيكون نافيا للإيمان، وهو الكفر — كما مر في أدلتهم

تخليد العصاة في النار، أو على سلب اسم الإيمان عنهم.

كما في الأحاديث السابقة

= نكفر سيئات المخاطبين على تقدير اجتنابهم عن الكبائر، وحينئذ يكون المراد من السيئات الصغيرة، فيلزم دعوى المعتزلة؛ لأن دعواهم عدم جواز العقاب على الصغيرة على تقدير الاجتناب.

وأجيب بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر؛ لأنه الكامل، فتفيد الآية أن المجتنب عن الكفر يكفر عنه سيئاته جوازا لا وجوبا، بالنصوص الواردة في عذاب أهل الكبائر، ولو حمل الكبائر على مقابل الصغائر تفيد تكفير الصغائر وجوبا؛ لأن جوازه حاصل بلا اجتناب عن الكبائر. وجمع الاسم أي اسم «الكبائر»، هذا سؤال مقدر، وهو أن يقال: لا نسلم أن المراد من الكبائر هي الكفر؛ لأنه لو كان المراد به ذلك لما جمع الاسم الذي هو «الكبائر»، بل قيل: «وإن تجتنبوا كبيرة ما تنهون عنه» الآية، فلما جمع الاسم علم أن المراد من الكبائر ليس هو الكفر؛ لأن الكفر واحد لا تعدد فيه، فيكون المراد به غير الكفر، فلا يكون الجواب المذكور جوابا عن استدلال المعتزلة. أجاب بقوله: وجمع الاسم بالنظر إلى أنواع الكفر كاليهود والنصارى والمجوس وغير ذلك وإن كان الكل ملة واحدة في الحكم أي في الكفر، أو إلى أفراده معطوف على «أنواع الكفر» القائمة بأفراد المخاطبين، على ما تمهد من قاعدة أن مقابلة الجمع وهو ﴿تَجۡتَنِبُواْ﴾ بالجمع وهو ﴿كَبَآئِرَ﴾ تقتضي انقسام الآحاد بالآحاد، كقولنا: ركب القوم دوابهم، أي ركب كل فرد من أفراد القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم أي لبس كل واحد منهم ثيابهم، فحينئذ يكون معنى الآية: إن تجتنبوا أنواع الكفر وإن يجتنب كل منكم كفره يكفر عنكم سيئاتكم.

والعفو عن الكبيرة أي من جملة أصول أهل الحق: أن العفو عن الكبيرة جائز. هذا مذكور فيما سبق أي في قوله: «ويغفر ما دون ذلك»، إلا أنه أعاده ليعلم أن ترك المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ «العفو» كما يطلق عليه لفظ «المغفرة»، وليتعلق به أي بالعفو قوله: «إذا لم تكن عن استحلال» وهو عد الشيء حلالا، أو طلب كون الشيء حلالا. قيل: عفوها: إذهابها ومحوها، كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلۡحَسَنَٰتِ يُذۡهِبۡنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِۚ﴾ (هود: ١١٤)، والمغفرة تبديلها، كما قال الله تعالى: ﴿يُبَدِّلُ ٱللَّهُ سَيِّـَٔاتِهِمۡ حَسَنَٰتٖۗ﴾ (الفرقان: ٧٠) يعني: مكان الشرك الإيمان، ومكان القتل الكف، ومكان الزنى العفاف، ومكان المعصية العصمة والطاعة. ويقال: إنه يبدل الله تعالى في الآخرة مكان عمل السيئات حسنات. وروي عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال: إن يوم القيامة إذا أعطي =

والشفاعة ثابتة

للرسل والأخيار في حق أهل الكبائر بالمستفيض من الأخبار، خلافًا للمعتزلة. وهذا مبني
الأنبياء — جمع «خير» بالتشديد — بيان للمبهم في «المستفيض»

على ما سبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة، فبالشفاعة أولى، وعندهم لما لم يجز لم تجز.
في الكبائر — فيها — ولو بلا توبة — فجوازه بالشفاعة — أي المعتزلة

لنا قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾، وقوله تعالى: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ
وطلب المغفرة لهم هو الشفاعة — للزلة، وإلا فلا ذنب له — (محمد: ١٩)

ٱلشَّٰفِعِينَ﴾؛ فإن أسلوب هذا الكلام يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة، وإلا لما كان لنفي
(المدثر: ٤٨) — أي سياقه

نفعها عن الكافرين عند القصد إلى تقبيح حالهم وتحقيق يأسهم: معنى؛ لأن مثل هذا المقام .....
نا اميدى [وفي نسخة: «بأسهم»] — في قوله: ﴿فَمَا تَنفَعُهُم﴾ — أي جعله متحققا — اسم «كان»

= كتاب الإنسان إليه فيرى في أوله المعاصي وفي آخره الحسنات، فلما رجع إلى أول الكتاب رأى كله حسنات، فحينئذ لا تكرار.

والاستحلال كفر أي اعتقاد حلها صغيرة أو كبيرة إذا علم حرمتها بدليل قطعي، بخلاف استحلال البنج؛ فإن في حرمته خلافا، كما ذكر في «التوضيح» وفي «شرح المجمع» لابن ملك. لما فيه من التكذيب المنافي للتصديق القلبي. وبهذا أي باستحلال المعصية يؤول النصوص الدالة على تخليد العصاة في النار، كقوله تعالى: ﴿مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَٰطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ (البقرة: ٨١). والفرق بين السيئة والخطيئة: السيئة قد يقال فيما يقصد بالذات، والخطيئة فيما يقصد بالعرض؛ لأنه من الخطأ، وكقوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا﴾ (النساء ٩٣) أبدا. أو على سلب اسم الإيمان عنهم. معطوف على «تخليد العصاة»، مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾ (البقرة: ٨).

والشفاعة ثابتة للرسل والأخيار مثل الأولياء والعلماء والزهاد في حق أهل الكبائر بالمستفيض من الأخبار في الحشر وبعد دخول النار في حق أهل الكبائر. فإن قلت: الحكم في المكروه أن يستحق مرتكبه حرمان الشفاعة -كما ذكر في «التلويح»- فيكون حرمان أهل الكبائر أولى. قلت: استحقاق حرمانها لا يوجب حرمانها بالفعل.

خلافا للمعتزلة. وهذا أي الخلاف مبني على ما سبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة، فبالشفاعة أولى، وعندهم أي المعتزلة لما لم يجز لم تجز أي الشفاعة.

اعترض عليه بأن العفو عن الصغيرة جائز عندهم إذا اجتنب الكبائر، مع أن الشفاعة لها لا تجوز. قلنا: العفو عن الصغيرة واجب عندهم، والشفاعة إنما تكون لجائز الطرفين؛ لترجح أحدهما.

لنا قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَغْفِرْ﴾ خطاب للنبي عليه السلام ﴿لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ أي لذنب المؤمنين والمؤمنات، وقد مر أن مرتكب الكبيرة مؤمن، وطلب المغفرة لذنب المؤمنين والمؤمنات شفاعة لهم.

وقوله تعالى: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ﴾؛ فإن أسلوب أي طريق هذا الكلام يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة، وإلا أي وإن لم يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة لما كان لنفي نفعها عن الكافرين عند القصد إلى تقبيح حالهم وتحقيق بأسهم «البأس»: الشدة، ومنه يقال: لا بأس عليك، يعني لا شدة عليك، فيقال: لهذا سمي الحرب بأسا؛ لأن فيه شدة. معنى اسم «كان»؛ لأن مثل هذا المقام أي مقام تقبيح حالهم =

يقتضي أن يُوسَّموا بما يخصهم، لا بما يعمهُم وغيرهم.
من التوسيم، من السمة، وهي العلامة بحال يشملهم والمؤمنين

وليس المراد أن تعليق الحكم بالكافر يدل على نفيه عما عداه، حتى يرد عليه أنه إنما يقوم
ومنه مفهوم الشرط ومفهوم الصفة ومفهوم اللقب تفريع على المنفي، لا النفي

حجة على من يقول بمفهوم المخالفة.
والمعتزلة غير قائلة به، فلا حجة عليهم

وقوله عليه السلام: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي». وهو مشهور، بل الأحاديث في باب الشفاعة متواترة المعنى.
ولو خصوص ألفاظها آحادا

واحتجت المعتزلة بمثل قوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ يَوۡمٗا لَّا تَجۡزِي نَفۡسٌ عَن نَّفۡسٖ شَيۡـٔٗا وَلَا يُقۡبَلُ مِنۡهَا شَفَٰعَةٞ﴾ (البقرة: ٤٨)، وقوله تعالى: ﴿مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنۡ حَمِيمٖ وَلَا شَفِيعٖ يُطَاعُ﴾ (غافر: ١٨).
لا تكفي ولا تغني — نصب على المصدرية أو المفعولية — لأنفسهم من العصاة — من الرؤساء والسادة — صديق أو قريب

والجواب بعد تسليم دلالتها على العموم في الأشخاص والأزمان والأحوال: أنه يجب تخصيصها بالكفار جمعًا بين الأدلة.
أي الآيات خبر للجواب لنا ولكم

= يقتضي أن يوسموا بما يخصهم أي الكفار، لا بما يعمهم وغيرهم. فبهذا الاقتضاء ثبت صحة الشفاعة للمؤمنين، أما الشفاعة لدرء العذاب أو لزيادة الثواب فالآية عنه مطلق، فيجري على إطلاقه.

وليس المراد من هذه الآية أن تعليق الحكم وهو عدم نفع الشفاعة بالكافر يدل على نفيه أي الحكم عما عداه، فثبت الشفاعة للمؤمنين، حتى يرد عليه أنه إنما يقوم حجة تمييز على من يقول بمفهوم المخالفة، يعني أنا لم نستدل بمفهوم المخالفة، بأن يقال: لما لم تفد شفاعة الشافعين على الكافرين فتفيد على غيرهم، حتى يرد علينا السؤال، بل نستدل بأسلوب هذا الكلام ومقتضى الكلام، يعني بل نستدل بقولنا: «وإلا لما كان لنفي نفعها عن الكافرين معنى عند القصد إلى تقبيح حالهم وتحقيق بأسهم».

اعلم أن المفهوم من الكلام عند البعض على ضربين، **الأول**: مفهوم الموافقة، وهو ما يفهم من الكلام بطريق المطابقة. **والثاني**: مفهوم المخالفة، وهو ما يفهم منه بطريق الالتزام، ومفهوم المخالفة معتبر عند البعض كالشافعي دون البعض الآخر كالحنفي.

وقوله عليه السلام: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي». وهو مشهور، بل الأحاديث في باب الشفاعة متواترة المعنى أي بالغ كلها حد التواتر، وإن لم يبلغ آحادها حد التواتر.

واحتجت المعتزلة بمثل قوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ يَوۡمٗا لَّا تَجۡزِي نَفۡسٌ عَن نَّفۡسٖ شَيۡـٔٗا وَلَا يُقۡبَلُ﴾ بالتاء والياء ﴿مِنۡهَا﴾ أي من النفس ﴿شَفَٰعَةٞ﴾، هذه الآية نزلت حين كانت اليهود يقولون: نحن من ولد إبراهيم عليه السلام خليل الرحمن وهو إسحاق ذبيح الله ردا عليهم، يعني لا ينفع في ذلك اليوم نفس كافرة عن نفس مؤمنة نفعا. وقوله تعالى: ﴿مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنۡ حَمِيمٖ﴾ أي قريب ﴿وَلَا شَفِيعٖ يُطَاعُ﴾ أي يقبل.

والجواب بعد تسليم دلالتها على العموم في الأشخاص والأزمان والأحوال: أنه يجب تخصيصها بالكفار جمعًا بين الأدلة. يعني لا نسلم أولا أن هذه الآيات تدل على عموم الأشخاص وعموم الأزمان وعموم الأحوال؛ لاحتمال أن يكون المراد بعض الأشخاص =

ولما كان أصل العفو والشفاعة ثابتًا بالأدلة القطعية من الكتاب والسنة والإجماع: قالت
من الصحابة
المعتزلة بالعفو عن الصغائر مطلقًا، وعن الكبائر بعد التوبة، وبالشفاعة لزيادة الثواب. وكلاهما فاسد.
بعد ما لم يسعهم الإنكار

أما الأول: فلأن التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب
لوجوب العفو
عندهم، فلا معنى للعفو.
أي للشفاعة للعفو، أو لجواز العفو [وفي نسخة: «عن»]

وأما الثاني: فلأن النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو من الجناية.
الأولى لفظة «عن»

وأهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار وإن ماتوا من غير توبة

صغيرة، مائة منها زنة حبة شعير
لقوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾. ....
(الزلزال: ٧) أي قدر ذرة أي ينله جزم بالشرط

= والأزمان والأحوال، ولئن سلمنا أن هذه الآيات تدل على عموم الأشخاص والأزمان والأحوال، إلا أنه يجب تخصيصها بالكفار؛ جمعا وتلفيقا بين الآيات الدالة على ثبوت الشفاعة وبين الآيات الدالة على نفيها؛ لأن المعارضة في كلام الله تعالى غير جائزة.

ولما كان أصل العفو والشفاعة ثابتًا بالأدلة القطعية من الكتاب والسنة والإجماع قالت المعتزلة جواب «لما» بالعفو الجار متعلق بـ«قالت» عن الصغائر مطلقًا أي سواء كان مرتكبها يموت قبل التوبة أو بعد التوبة، وعن الكبائر بعد التوبة، وبالشفاعة لزيادة الثواب أي طلب زيادة الدرجة للمشفوع، يعني قالت المعتزلة: إنما تكون الشفاعة لزيادة الثواب، لا لدرء العقاب وكلاهما فاسد.

أما الأول فلأن التائب عن الكبائر ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب عندهم أي المعتزلة، فلا معنى للعفو. قيل: استحقاق العذاب ثابت لأهل الكبائر، وسقوطه بالتوبة إنما هو بالعفو، غايته: أن العفو واجب باقتضاء الكرم، ووجوبه لا ينافي ثبوته. وأما الثاني فلأن النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجناية، لا على ما ذهبوا إليه من طلب زيادة الثواب والدرجة والمرتبة.

قال بعض أصحابنا: إن الشفاعة لا تكون إلا لدفع المضار، وإلا لكنا شافعين للنبي ﷺ حين شاء الله تعالى زيادة كرامته، وهو باطل اتفاقا، ولو شرط أن يكون الشفيع أعلى من المشفوع له. رد عليه: أن الشفيع قد يشفع لنفسه ولا أعلى. قيل: إن الشفاعة إنما تطلق على دعاء الرجل لغيره لا لنفسه، يدل عليه اشتقاقه من الشفع؛ لأنه إنما سمي شفيعا لكونه شفعا للمشفوع له في طلب نجاته أو زيادة ثوابه، ولذا لا يطلق الشفاعة على دعاء الرجل لنفسه، وإنما لم تطلق على دعائه للنبي ﷺ إما لاشتراط العلو في الشفيع، أو لاشتراط العجز في المشفوع له.

ثم اعلم بأن زيادة الدرجة بدعاء الغير جائز اتفاقا، وأما أن الشفاعة تطلق عليه مطلقا أو مع الشرط المذكور فبحث لغوي لا بحث فيه، كذا إطلاقه على تخفيف الكافر بدعاء الرسول كما ورد في الخبر الصحيح.

وأهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار وإن ماتوا من غير توبة أي من جملة أصول أهل الحق: أن أهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ۝﴾ أورد عليه: أن حسنات الكافر محبطة بالكفر، وسيئات المؤمن معفوة باجتناب الكبائر، فما معنى الجزاء بمثاقيل الذرة من الخير والشر؟

ونفس الإيمان عمل خير، لا يمكن أن يرى جزاءه قبل دخول النار، ثم يدخل النار؛ لأنه باطل بالإجماع، فتعين الخروج من النار. ولقوله تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ جَنَّٰتٍ﴾ (التوبة: ٧٢) وجهه: أنه مطلق عن قيد العمل

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّٰتُ ٱلْفِرْدَوْسِ﴾ (الكهف: ١٠٧)، إلى غير ذلك من النصوص الدالة على كون المؤمن من أهل الجنة، [وفي نسخة: «المؤمنين»] مع ما سبق من الأدلة القاطعة الدالة على أن العبد لا يخرج بالمعصية عن الإيمان. وأيضًا الخلود في النار من أعظم العقوبات، كمًّا ولو تفاوت كيفًا باعتبار المدة والعدة وقد جعل جزاءً للكفر الذي هو أعظم الجنايات، نوعا ولو اختلف أصنافه فلو جوزي به غير الكافر لكانت [وفي نسخة: «كانت»] زيادة على قدر الجناية، فلا يكون عدلًا.

وذهبت المعتزلة إلى أن من أُدخِل النار [وفي نسخة: «دخل»] فهو خالد فيها

لأنه إما كافر أو صاحب كبيرة مات بلا توبة؛ صفة لـ«صاحب كبيرة» ....

أجيب بأن حسنة الكافر تؤثر في نقص عقابه، وسيئة المؤمن تؤثر في نقص ثوابه، وقيل: الأولى مخصوصة بالسعداء، والثانية: بالأشقياء، قيل: فعلى الجوابين لا يتعين الخروج من النار كما قاله الشارح. «المثقال» عبارة عن الوزن، ومعنى «الذرة» النملة الحميراء، قال مقاتل: أصغر نملة في الأرض، ويقال: الذرة ما يرى في شعاع الشمس. «الخير» يجيء على وجوه، أحدها: المال، كقوله تعالى: ﴿إِن تَرَكَ خَيْرًا﴾ (البقرة: ١٨٠) أي المال، والثاني: الإيمان، كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ عَلِمَ ٱللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ (الأنفال: ٢٣)، والثالث: الأفضل، كقوله تعالى: ﴿وَأَنتَ خَيْرُ ٱلرَّٰحِمِينَ﴾ (المؤمنون: ١٠٩)، والرابع: العافية، كقوله تعالى: ﴿وَإِن يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ﴾ (الأنعام: ١٧)، والخامس: الأجر، كقوله تعالى: ﴿لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ﴾ (الحج: ٣٦) أي أجر.

ونفس الإيمان هذا جواب ما يقال، وهو أن يقال: يمكن أن يرى العاصون ثواب إيمانهم أولا ثم جزاء عصيانهم، أجاب بقوله: ونفس الإيمان عمل خير لا يمكن أن يرى جزاءه أي عمل خير قبل دخول النار، ثم يدخل النار؛ لأنه أي رؤية جزاء عمل الخير قبل دخول النار باطل بالإجماع؛ لأنه لو جوزي لزم دخوله في الجنة؛ لأن جزاء الأعمال الصالحة لا يكون إلا في الجنة، ولو دخل في الجنة كان خالدا فيها، فلم يدخل النار، لكن لا يلزم من دخوله في النار أن يكون خالدا فيها؛ لأن الخلود في النار مختص بالكافرين، فتعين الخروج من النار.

ولقوله تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ جَنَّٰتٍ﴾ وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّٰتُ ٱلْفِرْدَوْسِ﴾، «الفردوس» البستان الذي فيه الكرم والأشجار، والجمع «فرادس»، ومنه «جنة الفردوس». إلى غير ذلك من النصوص الدالة على كون المؤمنين من أهل الجنة، مع ما سبق من الأدلة القاطعة الدالة على أن العبد لا يخرج بالمعصية عن الإيمان.

وأيضًا دليل عقلي الخلود في النار من أعظم العقوبات، وقد جعل أي والحال قد جعل الخلود جزاءً للكفر الذي هو أعظم الجنايات، فلو جوزي به أي بالخلود في النار غير الكافر كانت زيادة على قدر الجناية، فلا يكون الله عدلا؛ لاستوائه مع الكفر في الأبدية. يرد عليه جواز التفاوت بالشدة والضعف.

وذهبت المعتزلة إلى أن من دخل النار فهو خالد فيها لأنه إما كافر أو صاحب كبيرة مات بلا توبة؛ =

إذ المعصوم(1) والتائب وصاحب الصغيرة إذا اجتنب الكبائر ليسوا من أهل النار، على ما سبق
أي المحفوظ عن الذنب
من أصولهم، والكافر مخلد بالإجماع. وكذا صاحب الكبيرة مات بلا توبة، بوجهين، **الأول**: أنه
[وفي نسخة بعده: «في النار»] صفة لـ«صاحب إلخ»، وهو مُنكَّر؛ لكون اللام للعهد ذهنا
يستحق العذاب، وهو مضرة خالصة دائمة، فينافي استحقاق الثواب الذي هو منفعة خالصة
عن خلط النفع الجمع معه عن شوب الضرر
دائمة. والجواب: منع قيد الدوام، بل منع الاستحقاق بالمعنى الذي قصدوه، وهو الاستيجاب،
أي عدم تسليم اعتباره في معناهما أيضا على الله سبحانه
وإنما الثواب فضل منه، والعذاب عدل، فإن شاء عفا، وإن شاء عذبه مدة، ثم يدخله الجنة.
سبحانه [وفي نسخة: «من الله»]

الثاني: النصوص الدالة على الخلود، كقوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا﴾ (النساء: ٩٣)، وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا﴾ (النساء: ١٤)،
يتجاوز محارمه في أوامرهما ونواهيهما جزم بالشرط حال عن الفاعل مقدرة [وفي نسخة قبله: «﴿بَلَىٰ﴾»]
وقوله تعالى: ﴿مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَٰطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾. (البقرة: ٨١)
أي عملها قصدا جمعه نظرا إلى معنى الموصول

(1) قوله: إذ المعصوم إلخ: [فمن لم يصدر عنه ذنب، فلو صدر فلو تاب فتائب، وإلا فالصادر إما كفر، أو كبيرة أو صغيرة مشوبة بالكبائر، أو لا.]

= إذ المعصوم الذي لا يصدر عنه ذنب وعصيان، والتائب وصاحب الصغيرة إذا اجتنب الكبائر ليسوا أي المعصوم والتائب وصاحب الصغيرة إذا اجتنب الكبائر من أهل النار، على ما سبق من أصولهم أي المعتزلة. والكافر مخلد في النار بالإجماع. وكذا صاحب الكبيرة مات بلا توبة، بوجهين، الأول: أنه أي صاحب الكبيرة يستحق العذاب، وهو أي العذاب مضرة خالصة دائمة أي لا ينقطع أبدا، فينافي استحقاق الثواب الذي هو منفعة خالصة دائمة، والمتنافيان لا يجتمعان، فيحبط الأعمال بالكبيرة كما تحبط بالكفر.

يرد عليه: أن إبطال السيئة بالحسنة أولى من العكس؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ (هود: ١١٤) ولقوله تعالى: ﴿مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾ الآية (الأنعام: ١٦٠)، قال أبو علي وأبو هاشم: إن المعاصي تحبط الطاعات إذا زادت عليها، وإذا زادت الطاعات أحبطت المعاصي.

والجواب منع قيد الدوام، بأن يقال: لا نسلم أن العذاب مضرة خالصة دائمة، بل هو مضرة خالصة، فلا تنافي بين الثواب والعقاب، بل يعاقب ثم يثاب، ولو سلم تنافيهما فلا يلزم منه تنافي الاستحقاقين، بأن يستحق المنفعة الدائمة من جهة الطاعات، والمضرة الدائمة من جهة المعصية، ولو سلم فإبطال السيئة بالحسنة أولى كما مر. بل منع الاستحقاق بالمعنى الذي قصدوه، وهو الاستيجاب، وإنما الثواب فضل من الله، والعذاب عدل، فإن شاء عفا، وإن شاء عذبه مدة، ثم يدخله الجنة، بأن يقال: لا نسلم أن صاحب الكبيرة الذي مات بلا توبة يستحق العذاب بالمعنى الذي قصدوه، وهو وجوب العذاب.

الثاني: النصوص الدالة على الخلود أي خلود صاحب الكبيرة الذي مات بلا توبة، كقوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا﴾ وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ﴾ أي يتجاوز ﴿حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا﴾ وقوله تعالى: ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَٰطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾.

والجواب: أن قاتل المؤمن لكونه مؤمنًا لا يكون إلا كافرًا، وكذا من تعدى جميع الحدود، وكذا
أي من حيث إنه مؤمن — من جملتها حد الإيمان

من أحاطت به خطيئته وشملَتْه من كل جانب. ولو سلم فالخلود قد يستعمل في المكث الطويل،
ولا إحاطة به إلا بسلب الإيمان، وإلا لخلا هذا الجانب — [وفي نسخة بعده: «أنه غير كافر»] — زياده دير

كقولهم: سجن مخلد. ولو سلم فمعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود، كما مر.
أي مخلد فيه

والإيمان

في اللغة: التصديق، أي إذعان حكم المخبِر وقَبوله وجعلِه صادقًا، إفعال(١) من «الأمن»،
أي اعتباره صادقا

كأن حقيقة «آمن به»: آمنه التكذيب والمخالفة. يعدى باللام، كما في قوله تعالى حكاية عن
أي من تكذيبه — [وفي نسخة: «يتعدى»]

إخوة يوسف عليه السلام: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾ أي بمصدق، ....
أي عن قولهم — (يوسف: ١٧) — يشير إلى أن هذه الصلة بناء على التضمين

(١) قوله: إفعال: [أي لفظ «الإيمان» على زنة «إفعال» من مادة الأمن.]

والجواب: أن قاتل المؤمن لكونه مؤمنًا أي لأجل كون المؤمن مؤمنا لا يكون إلا كافرًا، وكذا من تعدى جميع الحدود أي جميع المنهيات والمشروعات، وكذا من أحاطت به خطيئته وشملته من كل جانب. والضمير البارز في «شملته» راجع إلى «من». ولو سلم أنه غير كافر أي ولو سلم الخلود على معناه الأصلي فالخلود قد يستعمل في المكث الطويل، كقولهم: سجن مخلد، فخلود الكفار لا معارض له، فيبقى على ظاهره، وخلود أهل الكبائر له معارض، فيحمل على المكث الطويل.

قال حجة الإسلام: الكفرة ثلاث فرق، منهم: من بلغه اسم نبينا وصفته ودعوته، وهم المجاورون لدار الإسلام، لا عذر لهم، فهم الخالدون في النار. ومنهم: من بلغه الاسم دون الصفة، وسمعوا أن كذابا مدلسا اسمه محمد ادعى النبوة. ومنهم: من لم يبلغه الاسم ولا الرسم، وكل من هاتين الفريقين معذور في الكفر، ونقل مثله عن الأشعري.

ولو سلم فمعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود أي عدم خلود صاحب الكبيرة في النار كما مر.

اعلم أن أهل النار لم يقنط من الخلاص، حتى إذا ذبح كبش الموت بين الجنة والنار، ونودي أهلهما بالخلود: أيس أهل النار من الخلاص، فاعتادوا بالعذاب ولم يتألموا، حتى آل أمرهم إلى أن يتلذذوا به، حتى لو هب عليهم نسيم الجنة استكرهوه وتعذبوا به، كالجعل يستطيب الروث ويتألم من الورد.

والإيمان في اللغة التصديق أي إذعان حكم المخبر وقبوله معنى «الإذعان» يقال: أذعن لي بحقي أي طاوعني لما كنت ألتمس منه. وجعله صادقًا أي جعل حكم المخبر صادقا. إفعال أي «الإيمان» من «الإفعال» من «الأمن»، والهمزة في الأصل للتعدية، بمعنى جعل الغير أمينا من الكذب، أو للصيرورة بمعنى أن المصدق صار ذا أمن من تكذيبه لغيره، فقوله: كأن حقيقة «آمن به» أي لفظ «آمن به»: آمنه أي المخبر التكذيب أي عن التكذيب والمخالفة. بكلمة الظن إما لاحتمال الصيرورة، أو لتشبيه الإيمان العرفي بالإيمان اللغوي. هذا الذي هو من الأمن. يتعدى أي الإيمان باللام؛ لاعتبار معنى الإذعان والقبول، كما في قوله تعالى حكاية عن إخوة يوسف عليه السلام لأبيهم: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾ أي بمصدق، =

وبالباء، كما في قوله ﷺ: «الإيمان أن تؤمن بالله» الحديث، أي تصدق.

لتضمنه معنى الإقرار [وفي نسخة: «عليه السلام»] [وفي نسخة قبله: «أن»]

وليست حقيقة التصديق أن تقع في القلب نسبة الصدق إلى الخبر أو المخبر من غير

[وفي نسخة: «يقع»] على وجه التخييل

إذعان وقبول، بل هو إذعان وقبول لذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم، على ما صرح به

لتلك النسبة التامة الحاكية، وإن تيقن بها أي يصح إطلاقه عليه

الإمام الغزالي رحمه الله.

وبالجملة [هو] المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بـ«گرويدن»، وهو معنى التصديق المقابل

المراد به ما يقوم بشيء وگردن نهادن

للتصور، حيث يقال في أوائل علم الميزان: العلم إما تصور وإما تصديق، صرح بذلك رئيسهم

المنطق في مقدمة كتبه مفاتح كتبه في بيان الحاجة إليه

ابن سينا، فلو حصل هذا المعنى لبعض الكفار كان إطلاق اسم الكافر عليه من جهة أن عليه

هو جده أو أمه أي التصديق مثل أهل الكتاب يعلمون أنه الحق شرعا

شيئًا من أمارات التكذيب والإنكار، كما فرضنا أن أحدًا صدق بجميع ما جاء به النبي ﷺ،

[وفي نسخة: «عليه السلام»] [وفي نسخة قبله: «إذا»] [وفي نسخة بعده: «به»]

وسلمه، وأقر به، وعمل، ومع ذلك شد الزُّنَّار بالاختيار، أو سجد للصنم بالاختيار: نجعله

لا خطأ وسهوا ما يشد على وسط النصارى والمجوس [وفي نسخة: «عليه السلام»]

كافرًا؛ لما أن النبي ﷺ جعل ذلك علامة التكذيب والإنكار.

مع وجود التصديق أي مثل الشد والسجود

= وبالباء؛ لاعتبار معنى الاعتراف، كما في قوله عليه السلام: «الإيمان أن تؤمن بالله» جواب على السائل عن الرسول عليه السلام: ما الإيمان؟ الحديث أي اقرأ الحديث أو تمم الحديث. أي أن تصدق.

وليس حقيقة التصديق كما قال بعض المحققين أن يقع في القلب نسبة الصدق إلى الخبر أو المخبر أي ليس تصور نسبة الصدق إلى الخبر أو المخبر من غير إذعان وقبول، بل هو إذعان وقبول لذلك أي لوقوع نسبة الصدق إلى الخبر أو المخبر في القلب بحيث يقع عليه اسم التسليم أي الانقياد، وتسميته تسليما لزيادة توضيح لمعنى الإذعان. على ما صرح به الإمام الغزالي رحمه الله حيث فسر التصديق بالتسليم، فيكون مقابلا للإنكار.

وبالجملة هو أي الإيمان والتصديق المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بـ«گرويدن»، وهو معنى التصديق المقابل للتصور، حيث يقال تعليل لقوله: «المقابل» في أوائل علم الميزان: العلم إما تصور وإما تصديق، صرح بذلك رئيسهم ابن سينا، أي صرح بأن التصديق المنطقي هو التصديق اللغوي بعينه المعبر عنه بـ«گرويدن». فلو حصل هذا المعنى أي الإذعان والقبول، هذا شروع للجواب من الإشكالات الواردة في هذا المقام. لبعض الكفار كان إطلاق اسم الكافر عليه أي على بعض الكفار، فيه إشارة إلى أنه إذا سجد للصنم لا لتعظيمه لم يحكم بكفره بينه وبين الله تعالى وإن أطلق عليه اسم الكافر وأجري عليه حكمه من جهة أن عليه شيئًا من أمارات التكذيب أي تكذيب الله ورسوله والإنكار، كما إذا فرضنا أن أحدًا صدق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام، وسلمه وأقر به وعمل به ومع ذلك شد الزنار بالاختيار أو سجد للصنم بالاختيار: نجعله كافرًا؛ لما أن النبي عليه السلام جعل ذلك أي شد الزنار وسجود الصنم علامة التكذيب والإنكار.

وتحقيق هذا المقام على ما ذكرت يسهل لك الطريق إلى حل كثير من الإشكالات الموردة في مسألة الإيمان.

وإذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم أن الإيمان في الشرع: هو التصديق بما جاء به النبي [قوله: «النبي» ساقط في نسخة] من عند الله تعالى، أي تصديق النبي ﷺ [ساقط في نسخة] بالقلب في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به من عند الله [أي إظهاره إياه من عنده] تعالى إجمالا [ساقط في نسخة]، فإنه [وفي نسخة: «وإنه»] كاف في الخروج عن عهدة الإيمان، ولا تنحط [وفي نسخة: «فلا ينحط»] درجته [أي الإيمان الإجمالي] عن الإيمان التفصيلي. [من غير لحظ خصوص أمور جاء بها] [أي ذمه داري] [وفي نسخة: عليه]

فالمشرك المصدِّق بوجود الصانع وصفاته لا يكون مؤمنا إلا بحسب اللغة دون الشرع [تفريع على تفسير للشارح] لإخلاله [أي خطئه فيه بالشرك] بالتوحيد، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ [ظاهرا بلسانهم] إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ [به بأفعالهم]﴾. (يوسف: ١٠٦)

وتحقيق هذا المقام على ما ذكرت يسهل لك الطريق إلى حل كثير من الإشكالات الموردة في مسألة الإيمان. وإذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم أن الإيمان في الشرع: هو التصديق بما جاء به من عند الله، فيكون المعنى الشرعي للإيمان أخص من المعنى اللغوي؛ لأنه هو التصديق المطلق، والمعنى الشرعي هو التصديق النبوي.

أي تصديق النبي عليه السلام بالقلب في جميع ما علم بالضرورة أي فيما اشتهر كونه من دين الرسول بالخبر المتواتر بحيث يعلمه العامة بلا افتقار إلى نظر واستدلال، كوجود الصانع، ووجوب الصلوات الخمس، ووجوب صوم رمضان والزكاة والحج وحرمة الخمر وغيرها من الأحكام الظاهرة من دين محمد عليه الصلاة والسلام. قوله: «ما علم بالضرورة» يخرج ما لا يعلم بالضرورة كالاجتهاديات، فلهذا لا يكون منكر الاجتهاديات كافرا.

مجيئه به والضمير في «مجيئه» عائد إلى «ما» في «ما علم»، والضمير في «به» عائد إلى «النبي عليه الصلاة والسلام». من عند الله إجمالا أي تصديقا إجماليا، وإنه أي الإجمال كاف في الخروج عن عهدة الإيمان، يعني جاء من حق الإيمان، وهذا الكلام من قبيل قول العرب: «خرج من حقه»: جاء من حقه، ويكفي الإجمال فيما لوحظ إجمالا، ويشترط التفصيل فيما لوحظ تفصيلا، حتى لو لم يصدق بوجوب الصلاة وحرمة الخمر عند السؤال عنهما: كان كافرا. فلا ينحط درجته أي درجة التصديق الإجمالي عن الإيمان التفصيلي، أي من آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وغير ذلك من العبادات.

فالمشرك المصدق بوجود الصانع وصفاته لا يكون مؤمنا إلا بحسب اللغة؛ لأن الإيمان في اللغة: التصديق، والمشرك صدق بوجود الصانع؛ لأن قولنا: «الله واحد» تصديق. دون الشرع لإخلاله أي المشرك بالتوحيد أي توحيد الله الذي هو من جملة ما جاء به النبي ﷺ، فلا يوجد الإيمان الشرعي وإن وجد الإيمان اللغوي. وإليه أي إلى عدم إيمان المشرك الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾؛ فإنه يدل على اجتماع الإيمان مع الشرك.

يقال: الشرك ثلاثة، **أولها**: أن يعبد غيره. **والثاني**: أن يطيع مخلوقا بما يأمره من المعصية. **والثالث**: أن يعمل لغير وجه الله. فالأول كفر، والآخران معصية، فلا بد من حمل الإيمان المذكور فيها على معناه اللغوي.

والإقرار به أي باللسان، إلا أن التصديق ركن لا يحتمل السقوط أصلا، والإقرار
تفسير للمحذوف لا للضمير في قوله: «به»؛ فإنه يعود إلى «ما جاء»

قد يحتمله، كما في حالة الإكراه.
أي السقوط عن الذمة إذا أكرهه أحد على إجراء كلمة الكفر

فإن قيل: قد لا يبقى التصديق كما في حالة النوم والغفلة. قلنا: التصديق باق في القلب، والذهول إنما هو عن حصوله. ولو سُلِّم فالشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي، حتى كان المؤمن اسما لمن آمن في الحال أو في الماضي، ولم يطرأ عليه ما هو علامة التكذيب.
هو السهو والغفلة وهو في نفسه باق في القلب الموجود الغير المقدر وإن لم يكن له فعلية كاملة
وإن لم يكن باقيا حقيقة لا من يؤمن مستقبلا [وفي نسخة: «لا يطرأ»]

هذا الذي ذكره من أن الإيمان هو التصديق والإقرار مذهب بعض العلماء، وهو اختيار الإمام شمس الأئمة وفخر الإسلام رحمهما الله.
خبر لقوله: «هذا الذي» أي مختاره
السرخسي البزدوي

وذهب جمهور المحققين إلى أنه هو التصديق بالقلب، وإنما الإقرار شرط لإجراء الأحكام..
من الأشاعرة [ساقط في نسخة] لا ركن الشرعية

والإقرار به أي باللسان، إلا أن التصديق ركن منه لا يحتمل السقوط أصلًا أي لا في حالة الاختيار ولا في حالة الإكراه، حتى لو زال التصديق القلبي بالإكراه كان كافرا دون مؤمن. والإقرار قد يحتمله أي يحتمل السقوط كما في حالة الإكراه. حتى لو وجد كلمة الكفر على لسانه ولكن قلبه ثابت بالإيمان لم يكن كافرا بل مؤمنا البتة، وقولهم: انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل إنما هو في الماهية الحقيقية لا الاعتبارية، وإذا سقط الإقرار كان التصديق نفس الإيمان، وكونه نفسا أو جزءا في الحالين جائز في الماهية الاعتبارية مع أن الجزء الساقط يقدر في حكم الثابت كما في حالة الإكراه، وكما في الأخرس لكن ينوب إشارته مناب إقراره.

فإن قيل: قد لا يبقى التصديق كما في حالة النوم والغفلة. قلنا: التصديق باق في القلب، والذهول إنما هو عن حصوله أي عن علم حصوله في القلب، وأما حال التذكر فلا ذهول عما في القلب، وإن ذهل عن تذكره وحصوله في القوة الدراكة.

ولو سلم فالشارع جعل المحقق أي التصديق القلبي الذي لم يطرأ عليه أي لم يعرض على المحقق ما يضاده في حكم الباقي، فإن التصديق وإن لم يبق في حالة النوم والغفلة، إلا أنه في حكم الباقي؛ لأنه لم يطرأ عليه ما يضاده، حتى كان المؤمن أي لفظ «المؤمن» اسما لمن آمن في الحال أو في الماضي، ولا يطرأ أي والحال لا يطرأ عليه أي على الإيمان ما هو علامة التكذيب.

هذا الذي ذكره أي الذي ذكره المصنف من أن الإيمان بيان «الذي» هو التصديق والإقرار باللسان مذهب بعض العلماء خبر «هذا الذي»، وهو أي ما ذكر اختيار الإمام شمس الأئمة السرخسي وفخر الإسلام رحمهما الله صاحب «كشف البزدوي»، وهو المروي عن أبي حنيفة، وهو الأولى؛ لأن الإنسان عبارة عن الروح والجسد، فيجب لكل منهما حصة من الإيمان، فالتصديق حصة الروح، والإقرار حصة الجسد، وإنما خص الإقرار به؛ لكونه أخف وأبين من سائر أعمال الجسد. وذهب جمهور المحققين إلى أنه أي الإيمان التصديق بالقلب، وإنما الإقرار شرط لا أنه جزء من الإيمان لإجراء الأحكام =

في الدنيا(١)؛ لما أن تصديق القلب أمر باطن لا بد له من علامة، فمَن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه، فهو مؤمن عند الله وإن لم يكن مؤمنا في أحكام الدنيا، ومَن أقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق، فبالعكس. وهذا هو اختيار الشيخ أبي منصور رحمه الله، والنصوص معاضدة لذلك.

قال الله تعالى: ﴿أُوْلَـٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَـٰنَ﴾ (المجادلة:٢٢). وقال الله تعالى: ﴿وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَـٰنِ﴾ (النحل: ١٠٦). وقال الله تعالى: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَـٰنُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ (الحجرات: ١٤). وقال النبي عليه السلام: «اللهم ثبت قلبي على دينك». وقال عليه السلام لأسامة حين قتل من قال: لا إله إلا الله: «هلا شققت قلبه».

فإن قلت: نعم، الإيمان هو التصديق، لكن أهل اللغة لا يعرفون منه إلا التصديق باللسان.

---

(١) قوله: في الدنيا: [من عصمة الدم والمال والسلام والإقبار في مقابر المسلمين، وغيرها من حقوق الإسلام.]

= في الدنيا كالصلاة عليه في وقت موته لما أن التصديق بالقلب أمر باطن لا يطلع عليه أحد لا بد له من علامة، فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه، فهو مؤمن عند الله؛ لأن التصديق القلبي –الذي هو حقيقة الإيمان– موجود وإن لم يكن مؤمنا في أحكام الدنيا؛ لانتفاء شرطه. وأما من جعل الإقرار ركنا من الإيمان فعنده لا يكون تارك الإقرار مؤمنا عند الله تعالى، ولا يستحق النجاة عن خلود النار.

ثم الخلاف فيما إذا قدر التكلم وتركه لا على وجه الإباء؛ إذ العاجز كالأخرس مؤمن وفاقا، والمصر على عدم الإقرار مع المطالبة كافر وفاقا؛ لكونه من أمارات الإنكار.

ومن أقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق، فبالعكس. يعني مؤمن في أحكام الدنيا وإن لم يكن مؤمنا عند الله تعالى. وهذا أي ما ذكر من أن الإيمان هو التصديق القلبي والإقرار باللسان لإجراء الأحكام في الدنيا هو اختيار الشيخ أبي منصور رحمه الله، والنصوص معاضدة أي مقوية لذلك أي لكون الإيمان هو التصديق بالقلب والإقرار شرط.

قال الله تعالى: ﴿أُوْلَـٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَـٰنَ﴾، وقال الله تعالى: ﴿وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَـٰنِ﴾ «الاطمئنان» سكون النفس عن الاضطراب لشبهة. وقال الله تعالى: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَـٰنُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ لا يقال: يجوز أن يراد بتلك النصوص الإيمان اللغوي الذي هو جزء الإيمان الشرعي، خصه بالذكر؛ لكونه أصلا مستتبعا لغيره، فلا ينفي كون الإقرار ركنا آخر. لأنا نقول: الأصل في عبارة الشارح رحمه الله هو المعنى الشرعي، فيكون الإقرار ركنا آخر احتمالا عن دليل. قيل: كفى به دليلا أنه لم يحكم على إيمان أحد إلا بعد إقراره.

وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «اللهم ثبت قلبي على دينك» أي تصديقك. وقال عليه السلام لأسامة رضي الله عنه حين قتل أي أسامة رضي الله عنه من قال مفعول «قتل»: لا إله إلا الله: «هل شققت قلبه». أي قال عليه الصلاة والسلام: ولم قتلته يا أسامة؟ قال أسامة: علمته أنه ما قال بقلبه. قال عليه الصلاة والسلام: «هل شققت قلبه؟!».

فإن قلت: نعم، الإيمان هو التصديق، لكن أهل اللغة لا يعرفون منه إلا التصديق باللسان دون التصديق بالقلب، هذا السؤال عام الورود على المذهبين السابقين؛ لأن المفهوم منه أن الإيمان عبارة عن التصديق باللسان وهو الإقرار فقط، لا عن المجموع المركب من التصديق القلبي والإقرار عن التصديق القلبي، كما هو المفهوم من المذهبين السابقين، ولكن الظاهر إيراده على المذهب الذي =

والنبي عليه السلام وأصحابه رضي الله عنهم كانوا يقنعون من المؤمن بكلمة الشهادة، ويحكمون بإيمانه من غير استفسار عما في قلبه.

أي جنسها الشامل للشهادتين — حتى يظهر أن المعتبر عندهم ما في القلب، وهذا نائب عنه — فيعلم أنهم جعلوا هذا التكلم هو الإيمان

قلت: لا خفاء في أن المعتبر في التصديق عمل القلب، حتى لو فرضنا عَدمَ وضع لفظِ التصديق لمعنىً، أو وَضعَهِ لمعنى غير التصديق القلبي: لم يحكم أحد[1] من أهل اللغة والعرف بأن المتلفظ بكلمة «صدقت» مصدق للنبي عليه السلام مؤمن به، ولهذا صح نفي الإيمان عن بعض المقرين باللسان، قال الله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾، وقال الله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا﴾.

من المعاني — مخاطبا للنبي — [وفي نسخة: «ﷺ»] — مع وجود التلفظ اللساني — (البقرة: ٩) — من المنافقين — ضمير الجمع للكثرة في معنى الموصول — سكنة البوادي والقرى — (الحجرات: ١٤)

وأما المقِر باللسان وحده فلا نزاع في أنه يسمى مؤمنًا لغةً، وتجري عليه أحكام الإيمان ظاهرًا، وإنما النزاع في كونه مؤمنًا فيما بينه وبين الله تعالى.

[وفي نسخة: «ويجري»] — بلا تصديق قلبي — ولا نزاع فيه، ولا في كونه مؤمنا في ظاهر الشرع — أي في معاملة بينه وبينه تعالى

(١) قوله: لم يحكم أحد: [فعلم أن اللافظ به يقال له: مصدق؛ لدلالة لفظه على المعنى القلبي، فهو التصديق حقيقة.]

= هو أن يكون الإيمان عبارة عن التصديق القلبي. والنبي عليه السلام وأصحابه رضي الله عنهم كانوا يقنعون من المؤمن بكلمة الشهادة، ويحكمون بإيمانه من غير استفسار عما في قلبه. فعلم من معرفة أهل اللغة ومن قناعة النبي ﷺ وأصحابه رضي الله عنهم أن الإيمان هو التصديق باللسان دون المجموع المركب منهما، ولا التصديق القلبي.

قلت: لا خفاء في أن المعتبر في التصديق عمل القلب أي أن التصديق عبارة عن فعل القلب، لا عن فعل اللسان، حتى لو فرضنا هذا دليل على أن التصديق عمل القلب، لا عمل اللسان، عدم وضع لفظ التصديق لمعنى، أو وضعه لمعنى غير التصديق القلبي أي الإذعان والقبول لم يحكم أحد من أهل اللغة والعرف بأن المتلفظ بكلمة «صدقت» مصدق للنبي ﷺ مؤمن به أي بالنبي ﷺ، يعني وجد فيه لفظ التصديق مع أنه ليس بمؤمن. يريد بقوله: «حتى لو فرضنا إلى آخره» الرد على من زعم أن الإيمان مجرد كلمة الشهادة، لكن لا يتم ذلك؛ لأن منهم من شرط معرفة القلب أو تصديقه، ومنهم من لم يشترط ذلك لكن شرط الدلالة على التصديق القلبي، وهم الكرامية، فالرد بالفرض المذكور لا يتوجه عليهم، فلعل مراد الشارح رحمه الله تأييد المذهب السابق، لا الرد على مخالفيهم.

ولهذا أي ولأجل أن مجرد الإقرار باللسان لا يكفي في الإيمان صح نفي الإيمان عن بعض المقرين باللسان، وهم القوم الذين يقرون باللسان ولم يقروا بالقلب، قال الله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾، وقال الله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا﴾ باللسان دون القلب ﴿قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا﴾ أي الانقياد الظاهر دون الانقياد الباطن.

وأما المقر باللسان وحده فلا نزاع في أنه يسمى مؤمنا لغة، هذا إشارة إلى جواب سؤال مقدر، وهو أن يقال: فعلى ما ذكرتم من الجواب يلزم أن لا يكون المقر باللسان وحده مؤمنا، مع أنه يسمى مؤمنا، فلا يكون ذلك الجواب جوابا. فأجاب عنه بقوله: وأما المقر باللسان وحده فلا نزاع في أنه يسمى مؤمنا لغة ويجري عليه أحكام الإيمان ظاهرا، وإنما النزاع في كونه مؤمنا فيما بينه وبين الله تعالى.

والنبي عليه السلام ومن بعده كما كانوا يحكمون بإيمان من تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون
[وفي نسخة: «ﷺ»] الظرف متعلق بقوله: «كانوا» الآتي
بكفر المنافق، فدل على أنه لا يكفي في الإيمان فعل اللسان[1]. وأيضا الإجماع منعقد على إيمان من
مع وجود التكلم بها منه هو التكلم رد آخر على الكرامية
صدق بقلبه، وقصد الإقرار باللسان، ومنعه منه مانع من خرس ونحوه. فظهر أن ليست حقيقة
انعقاد اللسان عن الكلام، أي لالي وگنگ
الإيمان مجرد كلمتي الشهادة، على ما زعمت الكرامية.
[وفي نسخة: «كلمة»] ولا يشترطون مواطأة القلب أيضا في إطلاق المؤمن، كما هو مذهب الرقاشي والقطان، وإنما يشترطونه في النجاة
ولما كان مذهب جمهور المحدثين والمتكلمين والفقهاء: أن الإيمان تصديق بالجنان وإقرار
[وفي نسخة: «جمهور المتكلمين والمحدثين»]
باللسان وعمل بالأركان: أشار إلى نفي ذلك بقوله: فأما الأعمال أي الطاعات فهي تتزايد في
المفروضة الحسنة الواجبة
نفسها، والإيمان لا يزيد ولا ينقص.
في نفسه من حيث هي هي

فههنا مقامان

الأول: أن الأعمال غير داخلة في الإيمان؛ لما مر من أن حقيقة الإيمان هو التصديق. ....
[وفي نسخة بعده: «القلبي»] بالقلب

(١) قوله: فعل اللسان: [بل يجب فعل القلب عينا أو شطرا أو شرطا، اختاره الرماك والنظام.]

والنبي ﷺ ومن بعده كما كانوا يحكمون بإيمان من تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق، فدل على أنه لا يكفي في الإيمان فعل اللسان بل لا بد من فعل القلب، وهو الإذعان والقبول، فعلم منه أن معرفة أهل اللغة التصديق باللسان، وحكم النبي ﷺ وأصحابه باعتبار دلالته على التصديق القلبي.

وأيضا يحتمل أن يكون عطفا على قوله فيما مر: «والنصوص معاضدة لذلك»، فيكون المعنى: كما أن النصوص معاضدة لذلك كذلك الإجماع منعقد على الإيمان المذكور، ويحتمل أن يكون عطفا على مجموع الجوابين السابقين، فيكون المعنى: كما أن الجوابين السابقين يدلان على أن الإيمان هو التصديق القلبي كذلك الإجماع منعقد على ذلك. الإجماع منعقد على إيمان من صدق بقلبه، وقصد الإقرار باللسان، ومنعه منه أي من الإقرار باللسان مانع من خرس ونحوه. فظهر مما ذكرنا أن ليست حقيقة الإيمان مجرد كلمة الشهادة، على ما زعمت الكرامية. أي زعموا أن الإيمان مجرد كلمة الشهادة حتى أن من أضمر الكفر وأظهر الإيمان يكون مؤمنا، إلا أنه يستحق الخلود في النار، كذا في «شرح المقاصد»، والمذكور في «تفسير القاضي» مذهب الكرامية: أن الإيمان مجرد كلمة الشهادة إذا خلا قلبه عن الاعتقاد، حتى لو اعتقد خلافه لم يكن مؤمنا، يمكن التوفيق بينهما بأن ما ذكره القاضي الإيمان المنجي من النار، والأول هو الإيمان مطلقا.

ولما كان مذهب جمهور المتكلمين والمحدثين والفقهاء: أن الإيمان تصديق بالجنان وإقرار باللسان وعمل بالأركان: أشار المصنف إلى نفي ذلك بقوله: فأما الأعمال أي الطاعات فهي تتزايد في نفسها، **يوما فيوما ساعة فساعة،** والإيمان لا يزيد ولا ينقص.

فههنا أي في بحث الإيمان مقامان **الأول**: أن الأعمال غير داخلة في الإيمان؛ لما مر من أن حقيقة الإيمان هو التصديق القلبي أي =

ولأنه قد ورد في الكتاب والسنة عطف الأعمال على الإيمان، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ
هو القرآن القولية، هي الأحاديث

ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ (البقرة: ٢٧٧)، مع القطع بأن العطف يقتضي المغايرة وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه.
صفة غالبة أي الأعمال أي الجزم بين المتعاطفين

وورد أيضا جعل الإيمان شرطا [وفي نسخة: «شرط صحة»] لصحة الأعمال، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعۡمَلۡ مِنَ
ولقبولها عنده تعالى

ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِن ذَكَرٍ أَوۡ أُنثَىٰ [قوله: «من ذكر أو أنثى» ساقط في نسخة] وَهُوَ مُؤۡمِنٞ﴾، مع القطع بأن المشروط لا يدخل في الشرط؛ لامتناع
عملا منها من المكلفين أي رجل أو امرأة (النساء: ١٢٤) الواجب خروج الشرط، لا خروج المشروط

اشتراط الشيء لنفسه. وورد أيضًا إثبات الإيمان لمن ترك بعض الأعمال، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِن
في عبارات الكتاب والسنة المفروضة

طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱقۡتَتَلُواْ﴾ (الحجرات: ٩) على ما مر، مع القطع بأنه لا تحقق للشيء بدون ركنه.

ولا يخفى أن هذه الوجوه إنما تقوم حجة على من يجعل الطاعات ركنا من حقيقة الإيمان، بحيث
كما هو رأي المعتزلة والخوارج

إن تاركها لا يكون مؤمنا، كما هو رأي المعتزلة، لا على من ذهب [وفي نسخة بعده: «مذهب»] إلى أنها ركن من الإيمان الكامل
أصلا، لا كاملا ولا ناقصا

بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الإيمان، كما هو مذهب الشافعي رحمه الله، وقد سبقت تمسكات...
أي عن المتصفين بحقيقته وأكثر السلف

= لما ثبت من أن حقيقة الإيمان هو التصديق القلبي كما ذهب إليه أبو منصور أو التصديق مع الإقرار كما ذهب إليه غيره، فعلى كلا التقديرين لو كان الأعمال داخلة فيه لزم أن لا يكون حقيقة الإيمان عبارة عما ذكر، وهو خلاف ما ثبت بالدليل.

ولأنه قد ورد في الكتاب والسنة عطف الأعمال على الإيمان، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾، مع القطع بأن العطف يقتضي المغايرة وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه. أي العطف يدل على التغاير، وعلى أن العمل ليس بداخل في الإيمان؛ لأن الشيء لا يعطف على نفسه، ولا الجزء على كله. قوله: «مع القطع بأن العطف إلى آخره» ممنوع؛ لجواز أن يعطف على الشيء ما يدخل فيه لنكتة، كما قال الله تعالى: ﴿تَنَزَّلُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ﴾ (القدر: ٤)، والنكتة ههنا: أن الأعمال ثمرات الإيمان، فالإيمان بلا عمل كشجر بلا ثمر.

وورد في الكتاب أيضًا جعل الإيمان شرط صحة الأعمال، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعۡمَلۡ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَهُوَ مُؤۡمِنٞ﴾، وهذه الجملة وقعت حالا من ﴿وَمَن يَعۡمَلۡ﴾، والحال قيد العامل وشرطه. مع القطع بأن المشروط لا يدخل في الشرط؛ لامتناع اشتراط الشيء لنفسه؛ لأن الشرط لو كان داخلا في المشروط لزم أن يكون الشيء شرطا لنفسه؛ لان شرط الكل شرط لكل جزء من أجزائه.

وورد أيضا إثبات الإيمان لمن ترك بعض الأعمال، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱقۡتَتَلُواْ﴾، فأثبت الإيمان مع وجود القتال على ما مر. مع القطع بأنه لا تحقق للشيء بدون ركنه. أي لو كان الأعمال جزءا من الإيمان لما جاز إثبات الإيمان على ترك بعض الأعمال؛ لأن الكل لا يوجد بدون الجزء، واللازم باطل، وكذا الملزوم.

ولا يخفى أن هذه الوجوه إنما تقوم حجة على من يجعل الطاعات ركنا من حقيقة الإيمان، بحيث إن تاركها أي الطاعات لا يكون مؤمنا، كما هو رأي المعتزلة، لا أي لا يكون حجة على مذهب من ذهب إلى أنها أي الأعمال ركن من الإيمان الكامل بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الإيمان، لكن يخرج عن الإيمان الكامل كما هو مذهب الشافعي رحمه الله وقد سبقت تمسكات =

المعتزلة بأجوبتها فيما سبق.

[وفي نسخة قبله: «و»] كمًّا، قيل: يختلف كيفا

المقام الثاني: أن حقيقة الإيمان لا تزيد ولا تنقص؛ لما مر من أنها التصديق القلبي الذي بلغ

زاد لفظ «الإذعان» وإن استلزمه الجزم؛ لأنه انفك عنه في بعض الكفرة [وفي نسخة: «أنه»]

حد الجزم والإذعان، وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان، حتى إن من حصل له حقيقة

لبلوغه أعلى المراتب

التصديق فسواء أتى بالطاعات أو ارتكب المعاصي: فتصديقه باق على حاله، لا تغير فيه أصلا.

وإنما هو في أعماله

والآيات الدالة على زيادة الإيمان محمولة على ما ذكره أبو حنيفة رحمه الله: أنهم كانوا آمنوا في

وكذا الأحاديث كقوله تعالى: ﴿زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾

الجملة، ثم يأتي فرض بعد فرض، وكانوا يؤمنون بكل فرض خاص. وحاصله: أنه كان يزيد بزيادة

أي إجمالا [وفي نسخة: «يجب الإيمان به»] [وفي نسخة: «ﷺ»]

ما يجب به الإيمان، وهذا لا يتصور في غير عصر النبي عليه السلام.

أي بزيادة المؤمن به لوجود المنزل جملة

= المعتزلة بأجوبتها فيما سبق.

والمقام الثاني: أن حقيقة الإيمان لا تزيد بانضمام الطاعات ولا تنقص بارتكاب المعاصي، هذا عند أبي حنيفة وأصحابه رحمهم الله واختيار إمام الحرمين، وذهب الأشعري والمعتزلة إلى أنه يزيد وينقص، وهو المحكي عن الشافعي وكثير من العلماء. لما مر من أنه التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والإذعان ولو تقليدا، كما ذهب إليه جميع الفقهاء وكثير من العلماء، بل جعلوا الظن الغالب الذي لا يخطر بالبال نقيضه في حكم اليقين، ومنع الأشعري والمعتزلة وكثير من المتكلمين صحة إيمان المقلد. ثم منهم من اكتفى بابتنائه على قول الرسول أو الإجماع، ولم يشترطوا الاستدلال العقلي، ومنهم من شرط ذلك، وإن لم يقدر على التعبير عنه والمجادلة مع الخصم، والمعتزلة شرطوا الاقتدار على المجادلة وحل الإشكالات.

قال الشارح: ليس الخلاف في الذين نشؤوا في دار الإسلام وتواتر عندهم حال النبي ﷺ ومعجزاته، ولا في الذين يتفكرون في خلق السماوات والأرض؛ فإنهم كلهم من أهل النظر والاستدلال، بل فيمن نشأ على شاهق الجبل ولم يتفكروا في خلق السماوات والأرض.

وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان، حتى إن من حصل له حقيقة التصديق فسواء أتى بالطاعات أو ارتكب المعاصي: فتصديقه باق على حاله، لا تغير فيه أصلا.

والآيات الدالة جواب ما يقال، وهو أن يقال: وإن دل دليلكم على أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، ولكن عندنا ما يدل على خلافه، وهو الآيات الدالة على زيادة الإيمان. فأجاب بقوله: والآيات الدالة على زيادة الإيمان محمولة على ما ذكره أبو حنيفة رحمه الله: أنهم أي القوم كانوا آمنوا في الجملة، مثلا الله واحد، ومحمد رسوله، والحق ما جاء به النبي ﷺ مطلقا، ثم يأتي فرض بعد فرض، وكانوا يؤمنون بكل فرض خاص. أي آمنوا بما قال النبي ﷺ مجملا، وإذا بين أحكاما مفصلة واعتقد المؤمن عقيبه تلك الأحكام المفصلة زاد إيمانه واعتقاده.

وحاصله أي حاصل ما ذكره أبو حنيفة أنه أي الإيمان كان يزيد بزيادة ما يجب الإيمان به، يعني: لا يزيد بزيادة الأعمال كما ذهب إليه الشافعي، بل يزيد بزيادة الفرائض، وهذا أي زيادة الإيمان بكل فرض خاص لا يتصور في غير عصر النبي ﷺ.

وفيه نظر؛ لأن الاطلاع على تفاصيل الفرائض ممكن في غير عصر النبي عليه السلام.

أي على التدريج

والإيمان واجب أَجمالًا فيما عُلِم إجمالًا، وتَفصيلًا فيما عُلِم تفصيلًا، ولا خفاء في أن التفصيلي أزيد بل أكمل، وما ذكر مِن أن الإجمالي لا ينحط عن درجتِهِ فإنما هو في الاتصاف بأصل الإيمان.

قيل: الزيادة ممنوعة، والكمال مسلم غير ضار ٦ كم نے باشد

لا بكماله

وقيل: إن الثبات والدوام على الإيمان زيادة عليه في كل ساعة. وحاصله أنه يزيد بزيادة الأزمان؛ لما أنهٖ عرض لا يبقى إلا بتجدد الأمثال. وفيه نظر؛ لأن حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة في شيء، كما في سواد الجسم مثلًا.

لكونه قائما بالمؤمن على الاستمرار بزيادة الأمثال [وفي نسخة: «الشيء»]

أي من وجه من الوجوه لا يصير أشد سوادا بزيادة الزمان، بل بمضامة الأمثال

وفيه أي فيما ذكره الإمام أبو حنيفة من أن الإيمان لا يزيد إلا بزيادة ما يؤمن به، وذا لا يتصور إلا في عصر النبي ﷺ نظر؛ لأن الاطلاع على تفاصيل الفرائض ممكن في غير عصر النبي عليه السلام.

والإيمان واجب إجمالا فيما علم إجمالا، وتفصيلا فيما علم تفصيلا، ولا خفاء في أن التفصيلي أزيد من الإيمان الإجمالي بل أكمل؛ أي علمه في هذا الزمان بتفاصيل الفرائض كإتيان فرض بعد فرض في ذلك الزمان؛ فالزيادة كما تتصور في ذلك الزمان تتصور في هذا الزمان. وتقرير النظر: أنا لا نسلم أن زيادة الإيمان لا تكون إلا بزيادة ما يجب الإتيان به كما ذكرتم، لم لا يجوز أن تكون زيادته بحسب كونه إجماليا وتفصيليا؛ إذ لا خفاء في أن الإجمالي منحط درجته عن التفصيلي في الكمال، وإن كان لا ينحط في الاتصاف بأصل الإيمان، فمن حصل فيه إيمان تفصيلي كان إيمانه أزيد بل أكمل من الإيمان الإجمالي الذي للآخر.

والجواب عن هذا النظر: أنا لا نسلم أن التفصيلي أكمل وأزيد، بل الإجمالي والتفصيلي على السواء، ولو كان كذلك لكان الإيمان ناقصا، فلم يكن إيمانا؛ لأن نقصان ذات الشيء يستلزم تغيره وتبدله. وما يقال من كون الإجمالي لا ينحط عن درجته إنما هو في الاتصاف بأصل الإيمان، فهو في غاية الشناعة؛ إذ إثبات الأصل والفرع في نفس الإيمان قول لم يقل به أحد.

قيل في جواب النظر: الظاهر أن مراد أبي حنيفة رحمه الله زيادة الإيمان بزيادة ما يجب به الإيمان في الواقع، وذا لا يتصور في غير عصر النبي ﷺ؛ لانقطاع الوحي، وأما زيادة الإيمان التفصيلي بحسب اطلاعه على تفصيل الوحي أو زيادته على الإيمان الإجمالي فلا كلام فيه. وما ذكر من أن الإجمالي لا ينحط عن درجته فإنما هو في الاتصاف بأصل الإيمان.

وقيل في الجواب عن الآيات الدالة على زيادة الإيمان: إن الثبات والدوام على الإيمان زيادة عليه، أي على الإيمان في كل ساعة. وحاصله أنه يزيد بزيادة الأزمان؛ لما أنه تعليل لقوله: «يزيد بزيادة الأزمان» عرض لا يبقى إلا بتجدد الأمثال. وفيه نظر، أي فيما ذكر من أن الإيمان يزيد بزيادة الأزمان؛ لأن حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة في الشيء، كما في سواد الجسم مثلا.

والجواب عن هذا بأن يقال: نظرك وارد على حاصلك؛ لأن القائل بهذا القول لا يعني به أنه يزيد بزيادة الأزمان، حتى يرد هذا النظر، بل مراده أن زيادته بالثبات. غاية ما في الباب: أن الثبات لا يكون إلا بزيادة الأزمان، والثبات أمر معنوي يعتبره العقل ليس بعرض حتى يبقى بتجدد الأمثال وينظر فيه بأن حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة في الشيء.

وقيل: المراد زيادة ثمرته وإشراق نوره وضيائه في القلب؛ فإنه يزيد بالأعمال، وينقص بالمعاصي.

لمعانه

من حقيقته أو من كماله

ومَن ذهب إلى أن الأعمال جزء من الإيمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر، ولهذا قيل: إن هذه المسألة فرع مسألة كون الطاعات جزءًا من الإيمان.

مسألة زيادته ونقصه فاختلافها بناء على اختلافها

وقال بعض المحققين: لا نسلم أن حقيقة التصديق لا تقبل الزيادة والنقصان، بل تتفاوت قوة وضعفًا؛ للقطع بأن تصديق آحاد الأمة ليس كتصديق النبي عليه السلام، ....

[وفي نسخة: «ﷺ»]

وقيل: المراد من الآيات الدالة على زيادة الإيمان زيادة ثمرته وإشراق نوره وضيائه في القلب؛ فإنه يزيد بالأعمال، وينقص بالمعاصي. يؤيده ما روى ابن عمر رضي الله عنهما قال: قلنا: يا رسول الله، الإيمان يزيد وينقص؟ قال: «نعم، يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة، وينقص حتى يدخل صاحبه النار»، ولما روي أنه عليه الصلاة والسلام قال: «لو وزن إيمان أبي بكر مع إيمان جميع الخلائق لرجح إيمان أبي بكر»، يعني: من جهة نوره وضيائه، لا من جهة الزيادة والنقصان.

ومن ذهب إلى أن الأعمال جزء من الإيمان فقبوله أي الإيمان الزيادة والنقصان ظاهر. رد عليه بأنه إذا انتفى بعض العمل انتفى الإيمان حينئذ؛ لانتفاء جزئه، كما هو مذهب المعتزلة، فلا يتصور الزيادة، ولو قيل ببقاء الإيمان ما بقي التصديق، فهو قول بأن العمل جزء من الإيمان الكامل، فلا كلام فيه.

قيل: يجوز أن يكون انتفاء العمل بانتفاء وجوبه، كانتفاء الحج والزكاة عن الفقير، وكسقوط الصلاة عن الحائض، ولذا قال عليه الصلاة والسلام: «هن ناقصات العقل والدين»، أو يكون انتقاص العمل بانتقاص زيادته لا بانتقاص أصله؛ كقراءة نصف السورة في الصلاة؛ فإنها تنقص قراءة تمامها.

ولهذا قيل: إن هذه المسألة أي قبول الزيادة والنقصان وعدم قبوله فرع مسألة كون الطاعات جزءا من الإيمان، يعني: فمن قال: إن الأعمال جزء من حقيقة الإيمان فعنده هو قابل للزيادة بزيادة الأعمال، وقابل للنقصان بنقصان الأعمال؛ لأن زيادة الجزء يستلزم زيادة الكل ونقصانه نقصانه، ومن قال: إن الأعمال ليست بجزء منه قال: إن الإيمان لا يقبل الزيادة والنقصان.

وقال بعض المحققين أي مولانا عضد الملة والدين رحمه الله: لا نسلم أن حقيقة التصديق لا تقبل الزيادة والنقصان، بل تتفاوت قوة وضعفا؛ للقطع بأن تصديق آحاد الأمة ليس كتصديق النبي ﷺ، والسر فيه: أن القوة العقلية مسخرة للقوة الحيوانية، فالعقل وإن تيقن بأن الله رب العالمين أخره الوهم فيستولي عليه هموم معايشه، كمن يتيقن بأن الميت جماد ثم يخاف منه بوهمه، لكن إذا تطهر الروح عن الظلمات الحيوانية ونور بأنوار الملكية استولى عقله على وهمه، فأولئك الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون، ولأن العقول متفاوتة، وكذا القلوب والاعتقادات بالشدة والضعف؛ فإن قلوب الصديقين الكاشفين وعقولهم واعتقاداتهم لا تماثل غيرهم من الغافلين عن منازلهم ومقاماتهم، وكذا قلوب المجتهدين بالدلائل العقلية والنقلية على تحقيق شيء من العلوم لتحصيل اليقين تتغاير قلوب الجهال المقلدين بطبقات ودرجات لا يمكن وصفها.

والحق أن التصديق إن فسر بما يعم التقليد والظن الغالب -كما ذهب إليه البعض- فالتفاوت بين، وإن فسر باليقين فقد قيل: إنه لا تفاوت؛ لعدم احتمال النقيض، والحق أنه يتفاوت؛ فإن اليقين بحدوث العالم ليس كاليقين بأن الكل أعظم من الجزء، أما في الجلاء فظاهر، وأما في القوة فلأن التشكيك لا يدور حول عظم الكل، بخلاف حدوث العالم، وكذا في التصديق الواحد بالنظر إلى شخصين،=

ولهذا قال إبراهيم عليه السلام: ﴿وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى﴾.
(البقرة: ٢٦٠)

بقي ههنا بحث آخر

[وفي نسخة قبله: «وقد»] وحدها من غير اعتبار قبول وإذعان
وهو أن بعض القدرية ذهب إلى أن الإيمان هو المعرفة، وأطبق علماؤنا على فساده؛ لأن أهل
أي اتفق أي فساد قولهم
الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد عليه السلام كما كانوا يعرفون أبناءهم، مع القطع بكفرهم؛ لعدم التصديق، ولأن مِن الكفار مَن كان يعرف الحق يقينًا، وإنما كان ينكر؛ عنادا واستكبارا، قال الله
[وفي نسخة: «ينكره»] عن الإطاعة
تعالى: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ﴾. ....
في حق آل فرعون أنكروها مع العلم أي الآيات (النمل: ١٤)

= ولهذا أي ولأجل زيادة التصديق قال إبراهيم عليه السلام: ﴿وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى﴾ حين قال: ﴿رَبِّ أَرِنِى كَيْفَ تُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى﴾ (البقرة: ٢٦٠) فقد طلب الطمأنينة فيما يعتقده ويعلمه بانضمام المشاهدة إلى الدليل؛ فإنه يدل على قبول التصديق للزيادة.

وفي «إبراهيم» لغات: إحداها «إبراهيم» بالألف والياء، وهو المشهور، و«إبراهم» كذلك إلا أنه بحذف الياء، و«إبراهام» بألفين، وإبراهم بألف واحدة وضم الهاء، وبكل لغة هو اسم أعجمي، وجمعه: «أباره» عند قوم، وعند آخرين: «براهم»، وقيل فيه: «أبارهة» و«براهمة». والطمأنينة: زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس على ما أدركته، فإن كان المدرك يقينيا فاطمئنانها زيادة اليقين وكماله، كما إذا اعتقد بأن الله رب العالمين وأنه مالك الملك كله لم يضطرب عن حضوره بهموم حوائجه ولو كان أهل الدنيا في عياله، ولم يبال بعداوة غير الله ولو كان أهل الدنيا عدوا له، ولذا روي أن إبراهيم عليه السلام لما رمي بالمنجنيق إلى نار نمرود لقيه جبرائيل عليه السلام في الهواء، فقال: هل لك من حاجة؟ فقال إبراهيم: أما إليك فلا. وإن كان المدرك ظنيا فاطمئنانها رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين.

وقد بقي ههنا أي في بحث الإيمان بحث آخر وهو أن بعض القدرية هو الذي يقول بأن الأفعال الصادرة عن العباد بالاختيار تكون بقدرة العبد فقط لا تأثير لقدرة الله تعالى. ذهب إلى أن الإيمان هو المعرفة، أي معرفة الله ومعرفة رسوله. قيل: فإن قال ذلك بإيمان المعاند فهو معاند، وإلا فالمراد بالمعرفة والتصديق واحد، كما قال علي كرم الله تعالى وجهه: الإيمان معرفة، والمعرفة تسليم، والتسليم تصديق.

وأطبق أي اتفق علماؤنا على فساده أي المعرفة؛ لأن أهل الكتاب من الكفار كانوا يعرفون نبوة محمد عليه السلام كما كانوا يعرفون أبناءهم، مع القطع بكفرهم؛ لعدم التصديق، ولأن من الكفار من كان يعرف الحق يقينا، وإنما كان ينكره عنادا واستكبارا، قال الله تعالى: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا﴾ أي أنكروا نبوة محمد ﷺ ﴿وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ﴾. اعلم أن الكافر على قسمين: منهم من يجحد البارئ تعالى ويعبد الأوثان. ومنهم من يثبته تعالى وهو على ضربين: منهم من يشرك معه غيره، فهؤلاء إذا قالوا: لا إله إلا الله كان ذلك إسلاما، وكذلك إذا قالوا: نشهد أن محمدا رسول الله، وذلك لأنهم يمتنعون في دينهم من كل واحد من الشهادتين، فإذا أتوا بها دل على انتقالهم عما كانوا عليه، وعلى هذا إذا قالوا: وقد أسلمنا أو نحن مسلمون. والضرب الثاني من أثبت البارئ تعالى ولا يشرك معه غيره، بل يقول بالتوحيد ولكن يجحد الرسالة؛ فإنه لا يكون مسلما بقوله: لا إله إلا الله؛ لأنه لم ينتقل عما كان عليه، فإن قال: أشهد =

فلا بد من بيان الفرق بين معرفة الأحكام واستيقانها، وبين التصديق بها واعتقادها؛ ليصح كون قبولا وتسليما
الثاني إيمانًا دون الأول.

التصديق أي المعرفة والتيقن
والمذكور في كلام بعض المشايخ: أن التصديق عبارة عن ربط القلب على ما عُلِم من إخبار المخبر، وهو أمر كسبي يثبت باختيار المصدق، ولذا يثاب عليه ويجعل رأس العبادات. بخلاف المعرفة، فإنها ربما تحصل بلا كسب، كمن وقع بصره على جسم، فحصل له معرفة أنه جدار أو حجر.

وهذا ما ذكره بعض المحققين من أن التصديق هو أن تنسب باختيارك الصدق إلى المخبر، من حيث قبول قلبك له
حتى لو وقع ذلك في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقًا وإن كان معرفة. وهذا مشكل؛ لأن التصديق من أقسام العلم، وهو من الكيفيات النفسانية دون الأفعال الاختيارية؛ لأنا إذا على ما سبق أول البحث
تصورنا النسبة بين شيئين، وشككنا في أنها بالإثبات أو النفي، ثم أقيم البرهان على ثبوتها، ..... كزيد وقائم [وفي نسخة: «بالنفي»] أو على نفيها

= أن محمدا رسول الله كان مسلما. وفرقة من أهل الكتاب يقولون: إن محمدا رسول الله إلى العرب دون بني إسرائيل، فهذه الفرقة لا يكون أحد منهم مسلما بإتيان الشهادتين حتى يبرأ من الدين الذي كان عليه، ولو قال واحد منهم: إني مسلم أو مؤمن لم يكن بذلك مؤمنا أو مسلما؛ لأنهم يزعمون أن الإيمان والإسلام ما هم عليه.

فلا بد ومعنى «بد» من «لا بد» فعل من «التبديد» وهو التفريق، من بيان الفرق بين معرفة الأحكام واستيقانها أي الأحكام، وبين التصديق بها أي بالأحكام واعتقادها؛ ليصح كون الثاني أي التصديق إيمانًا دون الأول أي معرفة الأحكام.

والمذكور في كلام بعض المشايخ هذا إشارة إلى الفرق أن التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من إخبار المخبر، وهو أي ربط القلب أمر كسبي يثبت باختيار المصدق، ولذا أي لأجل أنه كسبي يثاب عليه، ويجعل أي التصديق رأس العبادات، بخلاف المعرفة؛ فإنها ربما وفي «ربما» لغات: ضم الراء وفتحها مع التشديد والتخفيف، وبتاء التأنيث «ربمت» وفيها التشديد والتخفيف، وضم الراء وفتحها و«ما» كافة عن الجر، فيجوز دخوله على الفعل. تحصل بلا كسب، كمن وقع بصره على جسم، فحصل له معرفة أنه جدار أو حجر. فحينئذ يكون المعرفة أعم من التصديق؛ لأنه يكون بالاختيار وغيره، والتصديق لا يكون إلا بالاختيار والكسب فقط.

وهذا أي ما ذكر من الفرق ما ذكره بعض المحققين كصاحب «التوضيح» من أن التصديق هو أن تنسب باختيارك الصدق إلى المخبر، حتى لو وقع ذلك أي نسبة الصدق إلى المخبر في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقا وإن كان معرفة. وهذا أي القول بأن للنفس فعلا اختياريا هو ربط القلب ونسبة التصديق إلى المخبر مشكل؛ لأن التصديق من أقسام العلم، وهو من الكيفيات النفسانية دون الأفعال الاختيارية، فيكون التصديق من الكيفيات النفسانية، ومع هذا إن المحققين صرحوا أن التصديق من الأفعال الاختيارية. لأنا إذا تصورنا النسبة هذا بيان كون التصديق من الكيفيات النفسانية بين شيئين، وشككنا في أنها أي النسبة بالإثبات أو بالنفي، ثم أقيم البرهان على ثبوتها، =

فالذي يحصل لنا هو الإذعان والقبول لتلك النسبة. وهو معنى التصديق والحكم والإثبات والإيقاع.
خبر للموصول المبتدأ على اختلاف العبارة

نعم، تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار في مباشرة الأسباب وصرف النظر ورفع الموانع
بالأعمال النظرية والأكساب الفكرية [وفي نسخة بعده: «إليها»]

ونحو ذلك، وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالإيمان، وكأن هذا هو المراد بكونه كسبيًّا اختياريًّا،
[وفي نسخة: «واختياريا»]

ولا يكفي في حصول التصديق المعرفة؛ لأنها قد تكون بدون ذلك.
أي الكسب والاختيار

نعم، يلزم أن تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقًا، ولا بأس بذلك؛ لأنه
بأسبابها أي بكونه له تصديقا

حينئذ يحصل المعنى الذي يعبّر عنه بالفارسية بـ«گرويدن»، وليس الإيمان والتصديق سوى ذلك،
أي عند كونها مكتسبة بالاختيار

وحصوله للكفار المعاندين المنكرين ممنوع، وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم يكون بإنكارهم
جواب عن حصول المعرفة لهم [وفي نسخة: «المستكبرين»] لهم

باللسان، وإصرارهم على العناد والاستكبار، وما هو من علامات التكذيب والإنكار.

= فالذي يحصل لنا هو الإذعان والقبول، وهذا ليس من الأفعال الاختيارية، فلا فرق بين المعرفة والتصديق. لتلك النسبة. وهو معنى التصديق والحكم والإثبات والإيقاع.

نعم، هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره: أنه يلزم من كون التصديق كيفية نفسانية أن لا يقع التكليف على الإيمان؛ لأن التكليف مبني على الأفعال الاختيارية، وإذا كان الإيمان الكيفية لا يقع التكليف عليه. فأجاب بقوله: نعم تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار وإن لم يكن الكيفية نفسها بالاختيار في مباشرة الأسباب، المباشرة عبارة عن اتصال فعل الإنسان إلى غيره، والسبب عبارة عن اتصال أثر الفعل، وصرف النظر إليها ورفع الموانع من الشرك وغيره ونحو ذلك، تحقيقه أن في هذا المقام شيئين، أحدهما: نفس تلك الكيفية، وثانيهما: حصول تلك الكيفية، والثاني فعل بلا شك، والأول ليس بفعل، والتصديق هو الأول دون الثاني، وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالإيمان، أي التكليف بالإيمان إنما هو لكون أسبابه اختياريا وكأن هذا هو المراد بكونه أي التصديق كسبيا واختياريا، أي إن المراد به كون أسبابه اختياريا، أو كون نفس الحكم كسبيا اختياريا، ولو بواسطة، وكلام الشارح ذو الوجهين؛ فلذا أتى بكلمة التشبيه، ولا يكفي في حصول التصديق المعرفة؛ لأنها قد تكون بدون ذلك، أي لا تكفي المعرفة في الإيمان بدون التصديق؛ لأن المعرفة قد تكون بدون الاختيار ومباشرة الأسباب، بل لا بد من التصديق.

نعم، يلزم أن تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا، ولا بأس بذلك أي بكون المعرفة المذكورة تصديقا؛ لأنه حينئذ يحصل المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بـ«گرويدن»، وليس الإيمان والتصديق سوى ذلك أي المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بـ«گرويدن»، وحصوله أي حصول المعرفة اليقينية المكتسبة، كأنه إشارة إلى جواب سؤال مقدر، وهو أن يقال: هذا المعنى للتصديق حاصل لبعض الكفار المعاندين المستكبرين، مع أنه ليس بمؤمن، ولا يكون التصديق المذكور هو الإيمان بعينه. فأجاب عنه بقوله: وحصوله للكفار المعاندين المستكبرين ممنوع، يعني: لا نسلم أولا أن ذلك التصديق حاصل للكفار المذكورين، وعلى تقدير الحصول أي ولو سلم حصول ذلك التصديق المذكور للكفار المعاندين فتكفيرهم يكون بإنكارهم باللسان، وإصرارهم على العناد والاستكبار، وما هو من علامات التكذيب والإنكار.

والإيمان والإسلام واحد

[ساقط في نسخة]
لأن الإسلام هو الخضوع والانقياد، بمعنى قبول الأحكام والإذعان بها، وذلك حقيقة التصديق على ما مرّ، ويؤيده قوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ۝٣٥ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ۝٣٦﴾.
(الذاريات: ٣٥- ٣٦)

فروتنى — وهو الإيمان — أي القول بوحدتهما ذاتا — أي قرية لوط — أي بيتا

وبالجملة لا يصح في الشرع أن يحكم على أحد بأنه مؤمن وليس بمسلم، أو مسلم وليس بمؤمن، ولا نعني بوحدتهما سوى ذلك.

ههنا — أي التلازم

وظاهر كلام المشايخ: أنهم أرادوا عدم تغايرهما بمعنى أنه لا ينفكّ أحدهما عن الآخر، لا الاتحاد بحسب المفهوم، كما ذكر في «الكفاية» من أن الإيمان: هو تصديق الله تعالى فيما أخبر من أوامره ونواهيه، والإسلام: هو الانقياد والخضوع لألوهيته، وذا لا يتحقق إلا بقبول الأمر والنهي، فالإيمان لا ينفك عن الإسلام حكمًا، فلا يتغايران. ....

بوحدتهما — [وفي نسخة: «لما»] — ولا بحسب الذات — ورسوله — وقصصه وأمثاله — [وفي نسخة: «هذا»]

والإيمان والإسلام واحد؛ لأن الإسلام هو الخضوع قريب المعنى من الخشوع؛ لأن الخضوع في البدن، والخشوع في البصر والبدن والصوت. وقيل: الخشوع السكون والتذلل، والانقياد، هذا يعم انقياد القلب والجوارح لكن تفسيره بقوله: بمعنى قبول الأحكام الشرعية والإذعان خصه بانقياد القلب ولذا قال: وذلك أي القبول والإذعان حقيقة التصديق على ما مر، والمفهوم منه كون الإيمان والإسلام مترادفين، ويؤيده أي يؤيد كون الإيمان والإسلام واحدا قوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ۝٣٥ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ۝٣٦﴾ (الذاريات: ٣٦-٣٥)، هذه الآية تدل على كون مفهومهما متحدا؛ لأن المسلمين مستثنى من المؤمنين، ولولا الاتحاد في المفهوم لم يستقم الاستثناء؛ لأن المراد من المؤمنين والمسلمين رجل واحد وهو لوط عليه السلام، هذه الآية نزلت في حق قوم لوط عليه السلام حين أمر الله تعالى الإخراج فيما بينهم.

وبالجملة لا يصح في الشرع أن يحكم على أحد بأنه مؤمن وليس بمسلم، أو مسلم وليس بمؤمن، ولا نعني بوحدتهما سوى ذلك أي سوى الاتحاد في الذات لا للترادف.

وظاهر كلام المشايخ أنهم أرادوا عدم تغايرهما بمعنى أنه لا ينفك أحدهما عن الآخر، لا الاتحاد بحسب المفهوم، بل الاتحاد بحسب الذات لما ذكر في «الكفاية» من أن الإيمان «من» بيان «ما» هو تصديق الله تعالى فيما أخبر من أوامره ونواهيه، والإسلام: هو الانقياد والخضوع لألوهيته، وهذا أي الانقياد لا يتحقق إلا بقبول الأمر والنهي، فالإيمان لا ينفك عن الإسلام حكما، فلا يتغايران. حاصله بالجملة إلى هنا: إن كان الإسلام بمعنى الخضوع والانقياد الذي هو بمعنى قبول الأحكام الشرعية التي هي الأوامر والنواهي =

ومَن أثبت التغاير يقال له: ما حكم من آمن ولم يسلم، أو أسلم ولم يؤمن؟ فإن أثبت لأحدهما
استفهامية
حكمًا ليس بثابت للآخر فبها، وإلا فقد ظهر بطلان قوله.

فإن قيل: قوله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا﴾ (الحجرات: ١٥) صريح في تحقق الإسلام بدون الإيمان.

قلنا: المراد أن الإسلام المعتبر في الشرع لا يوجد بدون الإيمان، وهو في الآية بمعنى انقياد
أي الإسلام بالآية
الظاهر من غير انقياد الباطن، بمنزلة التلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق في باب الإيمان.
[وفي نسخة: «المتلفظ»]

فإن قيل: قوله عليه السلام: «الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، وتقيم
أي مجموع هذه الأمور والأعمال
الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلًا» دليلٌ على أن.....
خمسها المفروضة كله ٢ أي تطوفها خبر لقوله: «قوله عليه السلام»

= والإذعان بما كان الإيمان عين الإسلام بحسب الصدق لا الاتحاد في المفهوم الذي هو مراد المشايخ. ومن أثبت التغاير إما بحسب المفهوم أو بحسب الصدق يقال له أي لمن أثبت التغاير: ما حكم «ما» استفهام من آمن ولم يسلم، أو أسلم ولم يؤمن؟ فإن أثبت لأحدهما حكما ليس بثابت للآخر فبها وإلا فقد ظهر جزاء لقوله: «من أثبت» بطلان قوله أي كلام «الكفاية».

فإن قيل من جانب من أثبت التغاير بينهما: قوله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا﴾ يعني صدقنا ﴿قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟﴾ يعني لم تصدقوا في السر كما صدقتم في العلانية ﴿وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا﴾ يعني دخلنا في الانقياد مخافة القتل والسبي صريح في تحقق الإسلام بدون الإيمان، يدل عليه قول إبراهيم عليه السلام: ﴿أَسْلَمْتُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ (البقرة: ١٣١) وقول إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام: ﴿وَٱجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ﴾ (البقرة: ١٢٨) أي مستسلمين لأمرك في مستقبل العمر، ولم يكن معناه: واجعلنا مؤمنين؛ لأنهما كانا مؤمنين. قيل: معنى الأول: أظهرت الإسلام، ومعنى الثاني: سؤال الثبات، كما في ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ (الفاتحة: ٦)، فليس فيه دليل على التغاير.

قلنا: المراد أن الإسلام المعتبر في الشرع أي الانقياد الظاهر والباطن لا يوجد بدون الإيمان، وهو أي الإسلام في الآية بمعنى انقياد الظاهر خوفا من السيف. قوله: «وهو» مبتدأ، وقوله: «بمعنى انقياد الظاهر» خبره، من غير انقياد الباطن، بمنزلة المتلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق في باب الإيمان.

حاصل هذا الجواب أن الإيمان له معنيان: لغوي وهو التصديق، وشرعي وهو تصديق الله ورسوله فيما أخبر من أوامر ونواه، وكذا الإسلام له معنيان: لغوي وهو الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن، وشرعي وهو الانقياد الباطن، فالمراد من الإسلام الذي أثبت للأعراب هو الإسلام اللغوي، والإيمان الذي نفي عنهم هو الإيمان الشرعي، فيكون الآية دالة على تغاير الإسلام للإيمان الشرعي، ومراد المشايخ أن الإسلام لا يغاير الإيمان الشرعي، والآية تدل على تغايرهما.

فإن قيل من جانب من أثبت التغاير بينهما: قوله عليه السلام حين سأل جبرائيل عليه السلام عن الإسلام: «الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلا» دليل على أن =

الإسلام هو الأعمال، لا التصديق القلبي.
الظاهرة بخلاف الإيمان

قلنا: المراد أن ثمرات الإسلام وعلاماته ذلك. كما قال عليه السلام لقوم وفدوا عليه: «أتدرون ما
[وفي نسخة بعده: «به»] أي هذه الأمور [وفي نسخة: «عليه الصلاة والسلام»]

الإيمان بالله وحده؟» فقالوا: الله ورسوله أعلم. قال عليه السلام: «شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا
[وفي نسخة: «صلى الله عليه وسلم»]

رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصيام رمضان، وأن تعطوا من المغنم الخمس».

وكما قال عليه السلام: «الإيمان بضع وسبعون شعبة، أعلاها قول: لا إله إلا الله، وأدناها إماطة
[وفي نسخة: «عليه الصلاة والسلام»] چند شاخ

الأذى عن الطريق».
الذي يستطرقه الناس

وإذا وجد من العبد التصديق والإقرار صح له أن يقول: أنا مؤمن حقًّا؛

= الإسلام هو الأعمال، لا التصديق القلبي، فلا يكون الإيمان والإسلام واحدا لا بحسب المفهوم ولا بحسب الذات.

قلنا: المراد به أي بقوله عليه الصلاة والسلام: «أن تشهد إلخ» أن ثمرات الإسلام وعلاماته ذلك أي أن تشهد أن لا إله إلا الله إلخ. كما قال عليه الصلاة والسلام لقوم «القوم» في الأصل: مصدر «قام» نعت به فشاع في الجمع أو جمع لـ«قائم» كـ«زائر» و«زور»، ثم غلب على الرجال خاصة؛ لقيامهم بأمور النساء. وفدوا صفة «قوم» أي أتوا واجتمعوا على سبيل صاحب الرسالة عليه أي على النبي: «أتدرون» مقول «قال» «ما الإيمان بالله وحده؟» سأل عن ثمرة الإيمان لا عن أركانه، فقالوا: الله ورسوله أعلم. قال صلى الله عليه وسلم: «شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصيام رمضان، وأن تعطوا من المغنم أي من مال الغنيمة الخمس». فإذا كان المراد ثمرات الإسلام فلا ينافي كون حقيقة الإيمان هو التصديق، فيكون مرادفا للإيمان، كما يشعر به كلامه أولا.

قيل: أتى جبرائيل عليه السلام إلى النبي عليه الصلاة والسلام بمحضر الجماعة فقال: ما الإيمان؟ فأجاب النبي عليه الصلاة والسلام: «أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وبالقدر خيره وشره». ثم قال: ما الإسلام؟ فأجاب النبي عليه الصلاة والسلام: «أن تشهد أن لا إله إلا الله» الحديث. وهذا التفصيل في السؤال والجواب صريح في أن الإيمان هو التصديق، والإسلام هو الطاعات، ويؤيده عطف «المسلمين والمسلمات» على «المؤمنين والمؤمنات» في كتاب الله مرارا، ولولا التغاير لما جاز العطف.

وكما قال عليه الصلاة والسلام: «الإيمان بضع «البضع» بكسر الباء: ما بين الثلاث إلى التسع، من «البضع» وهو القطع، أو من اثني عشر إلى عشرين. وسبعون شعبة «الشعبة» الطائفة من الشيء وغصن من الشجر، والجمع «شعب»، و«الشعب» بالكسر: الطريق في الجبل، وبالفتح القبيلة. أعلاها قول: لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى أي إزالة المؤذي عن الطريق».

وألف «أدنى» منقلبة عن واو؛ لأنه من «دنا يدنو»، الأدنى يتصرف على وجوه: فتارة يعبر به عن الأقل والأصغر، فيقابل بالأكثر، وتارة عن الأحقر والأرذل، فيقابل بالأعلى والأفضل، وتارة عن الأقرب فيقابل بالأبعد، وتارة عن الأول، فيقابل بالآخر، وعبر عنها عن الدنو في القدر؛ لأنه مقابل بالأفضل، والمراد بالحديث إطلاق الإيمان على ثمراته، ولم يرد به الحصر في العدد المذكور، بل تكثير الثمرات أو يراد حصرها في أنواعها.

وإذا وجد من العبد التصديق والإقرار صح له أن يقول: أنا مؤمن حقا؛ =

[ساقط في نسخة]
لتحقق الإيمان عنه، ولا ينبغي أن يقول: أنا مؤمن إن شاء الله تعالى؛ لأنه إن كان للشك فهو
أي لصدوره ووجوده عنه [ساقط في نسخة] هذا التعليق
كفر لا محالة، وإن كان للتأدب وإحالة الأمور إلى مشيئة الله تعالى، أو للشك في العاقبة والمآل
لأنه شك في الإيمان حواله كردن وبنفسه
لا في الآن والحال، أو للتبرك بذكر الله، أو للتبرؤ عن تزكية نفسه والإعجاب بحاله: فالأولى
الراهنة [وفي نسخة بعده: «تعالى»] خوب دانستن
تركه؛ لما أنه يوهم بالشك، ولهذا قال: «لا ينبغي»، دون أن يقول: «لا يجوز»؛ لأنه إذا لم يكن
[ساقط في نسخة]
للشك فلا معنى لنفي الجواز، كيف وقد ذهب إليه كثير من السلف، حتى الصحابة والتابعين رضي الله عنهم.
لأنه كان مبنيا عليه [وفي نسخة: «الأفعال»]
وليس هذا مثل قولك: أنا شاب إن شاء الله تعالى؛ لأن الشباب ليس من أفعاله المكتسبة، ولا
بل من آثار خلقه تعالى
مما يتصور البقاء عليه في العاقبة والمآل، ....

= لتحقق الإيمان وهو التصديق. ولا ينبغي أن يقول: أنا مؤمن إن شاء الله؛ لأنه أي لفظ «إن شاء الله» إن كان للشك فهو كفر لا محالة؛ لأن الشك ينافي التصديق، وإن كان للتأدب أي لرعاية الأدب مع الله تعالى وإحالة الأمور إلى مشيئة الله تعالى، أو للشك في العاقبة والمآل لا في الآن والحال أي لا شك في الآن والحال.

والآن: لزمان يقع فيه كلام المتكلم، وبني «الآن» لتضمنه لام التعريف، وأما اللام الظاهرة فليست للتعريف؛ إذ شرط لام التعريف أن يدخل على النكرات فتعرفها، و«الآن» لم يسمع مجردا عنها. وليس المراد بالحال الآن المختلف في كونه زمانا موجودا كجزء لا يتجزأ، وهو عند أهل السنة موجود، وعند الحكماء غير موجود، بل المراد طرفا الآن معه أو القدر المشترك بين الزمانين، وهو نهاية الماضي وبداية المستقبل، ولأجل ذلك يقال: «زيد يصلي الآن» مع أن بعض صلاته ماض، وبعضها مستقبل، فالحال هو المقارن وجود لفظه لوجود جزء معناه، نحو: زيد يكتب الآن، فـ«يكتب» مضارع في معنى الحال، وجود لفظه مقارن لوجود بعض الكتابة لا لوجود جميعها.

أو للتبرك بذكر الله تعالى، أو للتبرؤ عن تزكية نفسه والإعجاب بحاله عطف تفسير، وإعجاب النفس عبارة عن أن يرى الرجل نفسه شريفة وخيرا من غيره. فالأولى جواب لقوله: «وإن كان للتأدب إلخ» تركه أي ترك «إن شاء الله تعالى» لما أنه يوهم بالشك. قيل: بل الأولى تركه إن لم يكن المتكلم بليغا، وإن كان بليغا متفطنا للأدب فحسن على قصد التبرك ونحوه؛ لأن الكلام قد يحسن من متكلم دون آخر، وروي أن النبي ﷺ إذا دخل المقابر يقول: «السلام عليكم يا أهل القبور، وإنا إن شاء الله بكم لاحقون» مع أن اللحوق مقطوع.

ولهذا أي ولأجل الوهم قال: «لا ينبغي» دون أن يقول: «لا يجوز»؛ لأنه إذا لم يكن للشك في الآن والحال فلا معنى لنفي الجواز، كيف أي كيف يكون للنفي معنى وقد ذهب أي والحال قد ذهب إليه أي إلى الجواز كثير من السلف، حتى الصحابة والتابعين.

وليس هذا أي قول العبد: أنا مؤمن إن شاء الله. هذا جواب عن سؤال مقدر، تقديره: أن الشبابية حاصلة متحققة في هذه الحالة، مع أنه لا يصح أن يقول المتصف بها: أنا شاب إن شاء الله، فلم جاز أن يقول المتصف بالإيمان في هذه الحالة: أنا مؤمن إن شاء الله؛ لأن الإيمان شيء حقيقي معلوم الحد، وهو تصديق محمد ﷺ بما جاء به من عند الله؟ فأجاب بقوله: وليس هذا مثل قولك: «أنا شاب إن شاء الله تعالى»؛ لأن الشباب ليس من الأفعال المكتسبة، فلا يتصور فيه الشك، ولا مما يتصور البقاء عليه أي على الشباب في العاقبة والمآل، =

ولَا مما يحصل به تزكية النفس والإعجاب، بل مثل قولك: أنا زاهد متق إن شاء الله تعالى.

وذهب بعض المحققين إلى أن الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج عن الكفر، لكن التصديق في نفسه قابل للشدة والضعف، وحصول التصديق الكامل المنجي المشار إليه بقوله تعالى: ﴿أُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّاۚ لَّهُمْ دَرَجَٰتٌ عِندَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ (الأنفال: ٤) إنما هو في مشيئة الله تعالى.

(في الحال – على وجه الكمال – رفيعة – لزلاتهم – في الجنة – وإرادته)

ولما نقل عن بعض الأشاعرة أنه يصح أن يقال: أنا مؤمن إن شاء الله تعالى، بناءً على أن العبرة في الإيمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة، حتى إن المؤمن السعيد من مات على الإيمان وإن كان طولَ عمره على الكفر والعصيان، والكافر الشقي من مات على الكفر -نعوذ بالله منها- وإن كان طولَ عمره على التصديق والطاعة، على ما أشير إليه بقوله تعالى في حق إبليس: ﴿وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ (البقرة: ٣٢)، ....

(توطئة لما يذكره المصنف – أي الاعتبار – عند موته – تمام عمره – للأوامر والنواهي الشرعية – [ساقط في نسخة] أي من هذه الخصلة – الإيماني – من العبادات كبلعم)

= ولا مما يحصل به تزكية النفس والإعجاب، بل مثل قولك: «أنا زاهد متق إن شاء الله تعالى»، فإنهما -أي الزهد والتقوى- من الأفعال الاختيارية، فيتصور فيهما الأمور المذكورة، والزهد بمعنى الترك يقال: زهد في الأمر: إذا أعرض عنه، وزهد عن الأمر: إذا مال إليه، بخلاف رغب، فإن لفظة «رغب» إذا كان بعدها «إلى» معناه: مال إليه، وإن كان بعدها «عن» معناه: أعرض عنه.

وذهب بعض المحققين إلى أن الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج عن الكفر، لكن التصديق في نفسه قابل للشدة والضعف؛ لأن تصديق الأنبياء أشد من تصديق آحاد الأمة. وحصول التصديق الكامل المنجي عن العذاب المشار إليه بقوله تعالى: ﴿أُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّاۚ لَّهُمْ دَرَجَٰتٌ عِندَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ إنما هو في مشيئة الله تعالى. قوله: «وحصول التصديق» مبتدأ، وقوله: «إنما هو في مشيئة الله تعالى» خبر، فثبت أن يقول: «أنا مؤمن إن شاء الله تعالى» بناء على أن حصول التصديق الكامل المنجي لا يكون إلا في مشيئة الله تعالى، هذا يدل على أن النجاة بكمال التصديق، والحق أنه ببقائه في الخاتمة ولو تقليدا، ويمكن أن يقال: كماله في الحال سبب لبقائه في الخاتمة.

ولما نقل عن بعض الأشاعرة أي الجماعة المنسوبة إلى الشيخ أبي الحسن الأشعري أنه يصح أن يقال: «أنا مؤمن إن شاء الله تعالى» بناء على أن العبرة في الإيمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة، حتى إن المؤمن السعيد من مات على الإيمان وإن كان طول عمره على الكفر والعصيان، والكافر الشقي من مات على الكفر -نعوذ بالله- وإن كان طول عمره على التصديق والطاعة، على ما أشير إليه بقوله تعالى في حق إبليس: ﴿وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ قالوا: إن إبليس حين كان معلما للملك كان كافرا، =

وبقوله عليه السلام: «السعيد من سعد في بطن أمه، والشقي من شقي في بطن أمه»: أشار إلى إبطال ذلك
جواب «لما»
بقوله:

والسعيد قد يشقى

بأن يرتد بعد الإيمان -نعوذ بالله من ذلك- والشقي قد يسعد بأن يؤمن بعد الكفر. والتغير
أو يفسق بعد الاتقاء [قوله: «من ذلك» ساقط في نسخة] أو يتوب بعد الفسق
يكون على السعادة والشقاوة، دون الإسعاد والإشقاء، وهما من صفات الله تعالى؛ لما أن الإسعاد
[وفي نسخة: «الشقاوة والسعادة»]
تكوين السعادة، والإشقاء تكوين الشقاوة، ولا تغير على الله ولا على صفاته؛ لما مر من أن
وهو صفة حقيقية عندنا له [وفي نسخة بعده: «تعالى»]
القديم لا يكون محلًّا للحوادث.
الواجب الوجود

والحق أنه لا خلاف في المعنى؛ لأنه إن أريد بالإيمان والسعادة مجرد حصول المعنى فهو
بين الأشاعرة والماتريدية
حاصل في الحال، ....
غير صالح للتعليق

= وكان الصحابة مؤمنين حين عبدوا الصنم. ولا يرد عليه: أنهم لو كانوا مؤمنين لما أمر النبي ﷺ بمقاتلتهم؛ لأن المقاتلة لصورة كفرهم. ويقال: «إبليس» اسم أعجمي، ولذلك لا ينصرف، وهذا قول أبي عبيدة، وقال غيره: وهو إفعيل من «أبلس يبلس» إذا يئس، وكذا قال ابن عباس في رواية أبي صالح: أنه أبلسه من رحمته، وكان اسمه عزازيل، ويقال: عزايل، وإنما لم ينصرف؛ لأنه لما سمي له فاستثقل.

وبقوله عليه السلام: «السعيد من سعد في بطن أمه، والشقي من شقي في بطن أمه» توجيهه: أن من سعد في بطن أمه لا يضره الكفر الظاهر؛ لأن عاقبته تكون بالإيمان البتة؛ لتعلق علم الله بإيمانه، ومن شقي في بطن أمه لا ينفعه الإيمان الظاهر؛ لأنه يكفر في آخر عمره؛ لتقدير الكفر عليه.

أشار جواب «لما» إلى إبطال ذلك أي المنقول عن بعض الأشاعرة بقوله: «والسعيد قد يشقى» بأن يرتد بعد الإيمان -نعوذ بالله- والشقي قد يسعد بأن يؤمن بعد الكفر.

قال بعض الحكماء: علامة الشقاوة خمسة أشياء: كثرة الأكل والشرب والنوم والكلام، والإصرار على الذنب، وقساوة القلب، وكثرة الذنب، ونسيان الموت والموقف أي نسيان الوقوف بين يدي الملك عز وجل.

والتغير يكون على الشقاوة والسعادة، دون الإسعاد والإشقاء، وهما أي الإسعاد والإشقاء من صفات الله تعالى؛ لما أن الإسعاد تكوين السعادة، والإشقاء تكوين الشقاوة، ونفس التكوين صفة أزلية لا تتبدل كما مر. ولا تغير على الله تعالى ولا على صفاته؛ لما مر من أن القديم لا يكون محلا للحوادث.

والحق أنه لا خلاف بين الأشاعرة وبيننا في قوله: «أنا مؤمن حقا» وقوله: «أنا مؤمن إن شاء الله تعالى» في المعنى، أي النزاع نزاع لفظي؛ لأنه إن أريد بالإيمان والسعادة مجرد حصول المعنى من الإيمان والسعادة فهو حاصل في الحال، فحينئذ لا يكون: «أنا مؤمن =

وإن أريد ما يترتب عليه النجاة والثمرات فهو في مشيئة الله تعالى، لا قطع بحصوله في الحال،
الأخروية منوط بحال الخاتمة لتعلقه بالخواتيم

فمن قطع بالحصول أراد الأول، ومن فوض إلى المشيئة أراد الثاني.
في الحال وجوز هذا التعليق [وفي نسخة: «مشيئة الله تعالى»]

وفي إرسال الرسل

[ساقط في نسخة]
جمع «رسول» على «فعول» من «الرسالة»، وهي سفارة العبد بين الله وبين ذوي الألباب من
سفيروايلجى بودن [وفي نسخة بعده: «تعالى»]

خليقته؛ ليزيح بها عللهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة، وقد عرفت معنى
جمع «العلة» أي المرض من «الإزاحة» أي الإزالة

الرسول والنبي في صدر الكتاب.

حكمة أي مصلحة وعاقبة حميدة. وفي هذا إشارة إلى أن الإرسال واجب لا بمعنى
انجام نيك وثمره محمود

الوجوب على الله تعالى، ....
بحيث يذم تاركه أو يعاقب، أو بحيث يلزمه لزوما عقليا

= إن شاء الله تعالى» جائزا بهذا الاعتبار، وإن أريد ما يترتب عليه النجاة والثمرات وهو الإيمان الكامل وإيمان العاقبة، والفرق: أن الأول حاصل بالفعل وغير معلوم كماله، والثاني يعتبر حصوله في العاقبة. فهو في مشيئة الله تعالى، لا قطع بحصوله في الحال، فحينئذ يجوز أن يقول: أنا مؤمن إن شاء الله تعالى، والأشاعرة يعتبرون هذا القول. فمن قطع بالحصول بقوله: «أنا مؤمن حقا» أراد الأول أي مجرد حصول المعنى، ومن فوض إلى مشيئة الله تعالى كالأشاعرة بقوله: «أنا مؤمن إن شاء الله تعالى» أراد الثاني أي ما يترتب عليه النجاة.

وفي إرسال الرسل لما فرغ من الإلهيات وأحوال الآخرة شرع الآن في النبوة والأحوال المتعلقة بإرسال الرسل جمع «رسول» «فعول» من «الرسالة»، وهي سفارة العبد، وهو إيصال الخبر من الله تعالى إلى العبد، بين الله تعالى وبين ذوي الألباب من خليقته أي من مخلوق الله تعالى ليزيح أي يزيل الله تعالى بها أي بالسفارة عللهم أي علل ذوي الألباب فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة، وقد عرفت معنى الرسول والنبي في صدر الكتاب.

حكمة أي مصلحة وعاقبة حميدة. العاقبة: الجنة، وقيل: النصر والظفر، يشير إلى أن أفعال الله تعالى معللة بالحكم والمصالح. واختلف العلماء في أن التعليل واجب أو جائز بناء على مسألة وجوب شيء على الله تعالى وعدم وجوبه، وقيل: الخلاف في جواز التعليل وعدمه؛ فإن الأشاعرة منعوا جوازه، فقالوا: المصلحة إما لنفع نفسه -وهو محال- أو لنفع غيره، ونفع الغير كان أولى بالنسبة إليه تعالى مستكملا به، وإذا لم يكن أولى له لم يكن باعثا وعلة لفعله بالضرورة. والقوم ادعوا أن نفع الغير يصلح باعثا له تعالى على الفعل وإن لم يكن أولى بالنسبة إليه تعالى.

قيل: كلام كل من الفريقين غير مبرهن، ودعوى الضرورة مشكلة، فالأولى أن يختار كون الغرض أولى بالنسبة إليه تعالى، واستكماله تعالى بفعل نفسه جائز، بل واقع؛ فإنه تعالى حين أوجد العالم قد استكمل بكمال الموجودية والمعروفية على ما نطق به قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: ٥٦) أي ليعرفون، وهو كمال إضافي يجوز تجدده والخلو عنه.

وفي هذا أي في قوله: «إرسال الرسل» إشارة إلى أن الإرسال واجب، لا يعنون بكونه واجبا أنه يجب على الله تعالى بإيجاب أحد أو بإيجابه على نفسه، لا بمعنى الوجوب على الله تعالى أي لا الوجوب العقلي حتى لا يقدر على عدم إرساله، ولا الوجوب الشرعي=

بل بمعنى أن قضية الحكمة تقتضيه؛ لما فيه من الحكم والمصالح، وليس بممتنع، كما زعمت السُّمَنية والبراهمة، ولا بممكن يستوي طرفاه، كما ذهب إليه بعض المتكلمين.

أي مقتضاها جمع الحكمة بلا رجحان لأحدهما

ثم أشار إلى وقوع الإرسال وفائدته وطريق ثبوته وتعيين بعض من ثبتت رسالته، فقال:

بقوله: «وأيدهم إلخ» بقوله: «وقد أرسل» بقوله: «مبشرين إلخ» [وفي نسخة: «ثبت»]

وقد أرسل الله تعالى رسلا من البشر إلى البشر، مبشرين لأهل الإيمان والطاعة بالجنة والثواب، ومنذرين لأهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب؛ فإن ذلك مما لا طريق للعقل إليه، وإن كان فبأنظار دقيقة، لا يتيسر إلا لواحد بعد واحد.

نويدوخرده رسانده هم الصلحاء بها في معرفته خبرترس رساننده هم الكفرة والفسقة بها وبأمثالها أي علم هذه الأخبار له طريق المعرفة في بعضها من النحارير المتبحرين

= حتى يأثم بترك إرساله.

بل بمعنى أن قضية الحكمة تقتضيه أي مقتضى الحكمة، لما فيه من الحكم والمصالح، وليس أي الإرسال بممتنع، عطف على قوله: «واجب»، زعمت طائفة أن البعثة محال؛ لأن المبعوث لا بد وأن يعلم أن مرسله هو الله تعالى، ولا سبيل إلى العلم به؛ إذ العلم لعله كان من إلقاء الجن. أجيب بأن المرسل ينصب له دليلا على ذلك أو يخلق فيه علما ضروريا. كما زعمت السمنية والبراهمة، قال البراهمة: في العقل كفاية عن البعثة؛ لأن ما حسنه العقل فحسن، وما قبحه فقبيح، وما لم يحكم فيه بشيء يفعله عند الحاجة، وجوابه يظهر من فوائد البعثة. ولا بممكن أي إرسال الرسل ليس بممكن يستوي صفة «ممكن» طرفاه أي الوجود والعدم؛ لأن الحكمة ترجح جانب الوجود. كما ذهب إليه بعض المتكلمين وهم الأشاعرة، وهم الذين منعوا تعليل أفعال الله تعالى بشيء، وقالوا: إرسال الرسل وإن اشتمل على الحكم فالحكمة غير باعثة له، بل يستوي ثبوتها وعدمها بالنسبة إليه تعالى.

ثم الرسل هم الذين أوحي إليهم بجبرائيل عليه السلام، والأنبياء هم الذين لم يوح إليهم بجبرائيل عليه الصلاة والسلام، وإنما أوحي إليهم بملك آخر أو أروا في المنام أو بشيء آخر من الإلهام. ثم الرسل من له درجة الرسالة والنبوة جميعا غير أنه لا يؤمر باستعمال ما ظهر في درجة النبوة قبل أن يجيء جبرائيل عليه السلام بذلك، فلو فعل بغير الوحي يكون ذلك منه زلة وصغيرة، كما فعل داود عليه الصلاة والسلام في تزوج امرأة أوريا من غير انتظار الوحي بجبرائيل عليه السلام، وكان ذلك منه زلة، ولما كان محمد عليه الصلاة والسلام انتظر الوحي بجبرائيل عليه السلام في تزوج امرأة زيد ولم يتزوج بما ظهر له في درجة النبوة نجا من الزلة، كذا ذكر في «شرح الفقه الأكبر».

ثم أشار المصنف إلى وقوع الإرسال بقوله: «وقد أرسل الله رسلا من البشر إلى البشر» وفائدته بقوله: «مبشرين ومنذرين» وطريق ثبوته بقوله: «وأيدهم» وتعيين بعض من ثبت رسالته بقوله: «أول الأنبياء ﷺ آدم عليه السلام» فقال: وقد أرسل الله تعالى رسلا من البشر إلى البشر، مبشرين البشارة: الخبر السار؛ فإنه يظهر أثر السرور في البشرة، ولذلك قال الفقهاء: البشارة هو الخبر الأول، حتى لو قال الرجل لعبيده: من بشرني بقدوم ولدي فهو حر، فأخبروه فرادى عتق أولهم، ولو قال: من أخبرني عتقوا جميعا، وأما قوله تعالى: ﴿فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ (الانشقاق: ٢٤) فعلى التهكم. لأهل الإيمان والطاعة بالجنة والثواب، ومنذرين لأهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب؛ فإن ذلك أي البشارة بالجنة إلى آخره مما لا طريق للعقل إليه من غير إنباء النبي، وإن كان أي وإن كان للعقل طريق إليه فبأنظار دقيقة لا يتيسر إلا لواحد بعد واحد أي لا يحصل على كثيرين.

بيان كننده [وفي نسخة: «أمر»]
ومبيِّنين للناس ما يحتاجون إليه من أمور الدنيا والدين؛ فإنه تعالى خلق الجنة والنار،
من «الإعداد» تيار كردن [وفي نسخة: «فإن الله»] بيان للموصول
وأعد فيهما الثواب والعقاب. وتفاصيلُ أحوالهما، وطريق الوصول إلى الأول والاحتراز عن
بالتجنب عن الموبقات أي الجنة بالعلم والعمل
الثاني مما لا يستقل به العقل، وكذا خلق الأجسام النافعة والضارة، ولم يجعل للعقول والحواس
للبدن في المعرفة أي النار
الاستقلال بمعرفتهما، وكذا جعل القضايا، منها ما هي ممكنات(١) لا طريق إلى الجزم بأحد
[وفي نسخة: «يظهر»] والتميز فيما بينهما
جانبيها، ومنها ما هي واجبات أو ممتنعات لا تظهر(٢) للعقل إلا بعد نظر دائم وبحث كامل،
الوقوع، كالمحالات، أو ممتنعة العلم والشك، كالكواذب
بحيث لو اشتغل الإنسان به لتعطل أكثر مصالحه، فكان من فضل الله ورحمته إرسال الرسل
في الدنيا من المعايش
لبيان ذلك، كما قال الله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾.
كله من المصالح والمفاسد (الأنبياء: ١٠٧)

وأيدهم أي الأنبياء بالمعجزات الناقضات للعادات، ....
الإلهية الجارية المخالفات

(١) قوله: ممكنات: [أي مشكوكات أو مظنونات كما هو أيضا أو ممكنة الوقوع وعدمه.] (٢) قوله: لا تظهر: [معرفة تفاصيلها.]

ومبينين للناس روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: إنما سمي الإنسان إنسانا؛ لأن الله تعالى عهد إليه فنسي، يعني ترك، وقال بعضهم: مأخوذ من «أنس»؛ لأنهم يستأنسون بأمثالهم، أو «أنس» بمعنى «ظهر»؛ لأنهم ظاهرون مبصرون، ولذلك سموا بشرا، كما سمي الجن جنا؛ لاستتارهم، واللام فيه للجنس، أصله «أناس»؛ لقولهم: إنسان وإنس وأناسي، فحذفت الهمزة وعوض عنها حرف التعريف، ولذلك لا يكاد يجمع بينهما فلا يقال: الأناسي، وقوله:

إن المنايا يطلعن على الأناسي الآمنينا

شاذ. ما يحتاجون إليه من أمر الدنيا والدين؛ فإن الله تعالى خلق الجنة والنار، وأعد فيهما الثواب والعقاب.

وتفاصيل أحوالهما وطريق الوصول إلى الأول أي الجنة والثواب والاحتراز عن الثاني أي النار والعقاب مما لا يستقل به العقل. قوله: «وتفاصيل» مبتدأ و«مما لا يستقل» خبره. وكذا خلق الأجسام النافعة والضارة أي النباتات النافعة والنباتات الضارة، روي أنه كان ينبت في محراب سليمان عليه السلام كل يوم نبات يقول: أنا دواء علة فلان، ودواء أكلي لكذا. وقيل: إن الأجسام النافعة في الآخرة والضارة فيها هي الحلال والحرام، ولم يجعل للعقول والحواس الاستقلال بمعرفتهما أي النافعة والضارة. وكذا جعل القضايا، منها ما هي ممكنات لا طريق إلى الجزم بأحد جانبيها، كأعداد الركعات وأوقات الصلاة وأكثر الأحكام الشرعية كالبيع والشراء، ومنها ما هي واجبات أو ممتنعات؛ نحو: صانع العالم واجب الوجود، وشريكه ممتنع، لا يظهر للعقل إلا بعد نظر دائم وبحث كامل، بحيث لو اشتغل الإنسان به لتعطل أكثر مصالحه، فكان من فضل الله ورحمته إرسال الرسل لبيان ذلك أي الجنة والثواب والنار والعقاب والأجسام النافعة والضارة والقضايا الممكنة والممتنعة، كما قال الله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾. أما رحمته للمؤمنين فظاهر، وأما للكافرين فلأنهم أمنوا من الخسف والمسخ، وقد فعل لمن قبلهم.

وأيدهم أي الأنبياء عليهم السلام بالمعجزات الناقضات للعادات، كالعلم بالمغيبات وكلام الجمادات والمشي على الماء. فإن قيل: =

جمع «معجزة»(١)، وهي أمر يظهر بخلاف العادة على يد مدعي النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الإتيان بمثله.

[وفي نسخة: «من يدعي»]

وذلك لأنه لولا التأييد بالمعجزة لما وجب قبول قوله، ولما بان الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب، وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جري العادة، بأن الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة وإن كان عدم خلق العلم ممكنًا في نفسه.

[وفي نسخة: «في نفسه ممكنا»]

وذلك كما ادعى أحد بمحضر من جماعة أنه رسول هذا الملك إليهم، ثم قال للملك: إن كنتُ صادقًا فخالِف عادتك، وقم عن مكانك ثلاث مرات، ففعل: يحصل للجماعة علم ضروري عادي بصدقه في مقالته وإن كان الكذب ممكنًا في نفسه؛ فإن الإمكان الذاتي بمعنى التجويز العقلي لا ينافي حصول العلم القطعي، كعلمنا بأن جبل أحد لم ينقلب ذهبًا، مع

[وفي نسخة: «من»] [وفي نسخة بعده: «أحد»]

(١) قوله: معجزة: [بكسر الجيم، أي: جاعل المخالف عاجزا عن الإتيان بمثله. والظاهر أن التاء للاسمية، كما في «الذبيحة» و«الميتة» و«الحقيقة»، لا للتأنيث، وإلا فموصوفه «آية».]

= المعجزات مشتبهة بالسحر، فلا يوثق بها. قلنا: لا يشتبه؛ لوجود الفرق بينهما من وجوه، **أحدها:** أن التعليم والتلميذ لهما مدخل في السحر دون المعجزات، وقد يكون التلميذ فيه أحذق من الأستاذ، **والثاني:** أن السحر لا يكون بالتحكم واقتراح المقترحين، بل بحسب ما يعلمه، بخلاف معجزات الأنبياء ﷺ، **والثالث:** أن آثار المعجزات حقيقة، كشبع الجماعة الكثيرة من الطعام اليسير وريهم من الماء القليل، بخلاف السحر؛ لأنه تخيلات لا تروج إلا في أوقات مخصوصة وأمكنة مخصوصة.

جمع «معجزة»، وهي أمر يظهر بخلاف العادة على يد من يدعي النبوة عند تحدي أي طلب معارضة المنكرين على وجه متعلق بـ«يظهر» يعجز المنكرين والضمير في «يعجز» عائد إلى «أمر» عن الإتيان بمثله. وذلك أي بيان تأييد الله تعالى أنبياءه بالمعجزات لأنه لولا التأييد بالمعجزة لما وجب قبول قوله أي قول النبي ﷺ، ولما بان أي ظهر الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب، وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه أي النبي بطريق جري العادة، بأن الله تعالى هذا بيان **قوله: «بطريق جري العادة»** يخلق العلم بالصدق أي بصدق النبي في دعواه عقيب ظهور المعجزة، وإن كان عدم خلق العلم في نفسه ممكنا.

وذلك أي حصول العلم بعد ظهور المعجزة كما ادعى أحد بمحضر أي بمجلس من جماعة أنه أي أحدا رسول هذا الملك إليهم أي الجماعة، ثم قال أحد للملك: إن كنت صادقا فخالف عادتك، وقم من مكانك ثلاث مرات، ففعل أي الملك يحصل للجماعة علم ضروري عادي بصدقه أي أحد في مقالته وإن كان الكذب ممكنا في نفسه؛ فإن الإمكان الذاتي هذا تعليل لقول القائل: «إن إمكان الكذب ينافي العلم القطعي» بمعنى التجويز العقلي لا ينافي حصول العلم القطعي، كعلمنا بأن جبل أحد لم ينقلب ذهبًا، مع=

إمكانه في نفسه، فكذا ههنا يحصل العلم بصدقه بموجب العادة؛ لأنها أحد طرق العلم كالحس.
في ادعائه مع المعجزة بمقتضاها واليقين

ولا يقدح في ذلك إمكان كون المعجزة من غير الله تعالى، أو كونها لا لغرض التصديق، أو
[وفي نسخة بعده: «العلم»] من جانب غيره بل خلقها لأمر آخر

كونها لتصديق الكاذب، إلى غير ذلك من الاحتمالات، كما لا يقدح في العلم الضروري الحسي
ابتلاء لهم ولعقولهم الواهية الضعيفة

بحرارة النار إمكان عدم الحرارة للنار، بمعنى أنه لو قدر عدمها لم يلزم منه محال.
بتوسط حس اللمس زمانا وإرسالا أي نفي ثبوتها لها

وأول الأنبياء آدم، وآخرهم محمد عليه السلام. أما نبوة آدم عليه السلام فبالكتاب الدال على أنه قد أمر
[وفي نسخة بعده: «عليه السلام»] [وفي نسخة: «عليه الصلاة والسلام»] أي الجزم أولاده

ونهى، مع القطع بأنه لم يكن في زمنه نبي آخر، فهو بالوحي لا غير، وكذا السنة والإجماع، فإنكار
لا بمجرد العقل أيضا تواترا وإجماعا دالان على نبوته من صدر الأمة

نبوته على ما نقل عن البعض يكون كفرًا.
بعض الكفرة المليين

وأما نبوة محمد عليه السلام فلأنه ادعى النبوة وأظهر المعجزة، أما دعوى النبوة فقد علم بالتواتر،
[وفي نسخة: «ﷺ»]

وأما إظهار المعجزة فلوجهين، **أحدهما:** أنه أظهر كلام الله تعالى، وتحدى به البلغاءَ مع كمال
بلغاء قحطان وفصحاء عدنان

بلاغتهم، فعجزوا عن معارضته بأقصر سورة منه، مع تهالكهم على ذلك، حتى خاطروا بمهجتهم،
أوقعوا أرواحهم في الخطر جمع «مهجة» هي الروح أي إتعابهم أنفسهم فيه إتعابا كإهلاكها إذا قيل: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾ (البقرة: ٢٣) ودعواهم علو كعابهم فيه

= إمكانه في نفسه، فكذا ههنا أي في قول النبي ﷺ وفي دعوى أحد بمحضر يحصل العلم بصدقه أي بصدق الرسول بموجب العادة؛ لأنها أي العادة أحد طرق العلم كالحس.

ولا يقدح في ذلك العلم أي العلم القطعي إمكان كون المعجزة من غير الله تعالى، أو كونها أي المعجزة لا لغرض التصديق، أي لا يكون غرض الله تعالى من تلك المعجزة التصديق للرسل، أو كونها أي المعجزة لتصديق الكاذب، إضافة التصديق إلى الكاذب إضافة المصدر إلى المفعول. إلى غير ذلك من الاحتمالات العقلية التي لا تنافي العلم القطعي. كما لا يقدح في العلم الضروري الحسي بحرارة النار إمكان عدم الحرارة للنار، بمعنى أنه لو قدر عدمها أي الحرارة لم يلزم منه محال. اعلم أن العلم القطعي إما عقلي، نحو: الكل أعظم من الجزء، وإما عادي، نحو: النار محرقة، وإمكان خلافه قادح في الأول لا الثاني، بل وقوع خلافه بخرق العادة لا يقدح، كنار نمرود كانت بردا على إبراهيم عليه السلام، ولم يقدح ذلك في القطع بأن كل نار حارة.

وأول الأنبياء آدم عليه السلام، وآخرهم محمد عليه الصلاة والسلام. أما نبوة آدم عليه السلام فبالكتاب الدال على أنه أي آدم قد أمر ونهي، مع القطع بأنه لم يكن في زمنه نبي آخر، فهو أي الأمر والنهي بالوحي لا غير أي لا بالسحر، وكذا السنة والإجماع، فإنكار نبوته على ما نقل عن البعض يكون كفرا.

وأما نبوة محمد ﷺ؛ فلأنه ادعى النبوة وأظهر المعجزة. أما دعوى النبوة فقد علم بالتواتر، وأما إظهار المعجزة فلوجهين، أحدهما: أنه أظهر كلام الله تعالى وتحدى به أي بكلام الله تعالى البلغاء مع كمال بلاغتهم، فعجزوا أي البلغاء عن معارضته بأقصر سورة منه أي من كلام الله تعالى مع تهالكهم أي مع شدة حرصهم على ذلك أي على المعارضة، حتى خاطروا أي أوقعوا بمهجتهم،=

وأعرضوا عن المعارضة بالحروف إلى المقارعة بالسيوف، ولم ينقل عن أحد منهم مع توفر

باهم كوفتن — بإزاء حروف القرآن ونظمه — بالقتال والإيذاء

الدواعي الإتيان بشيء مما يدانيه، فدل ذلك قطعًا على أنه من عند الله تعالى، وعلم به صدق

كثرتها وامتلائها — فاعل «لم ينقل» — أي يقربه من الدنو فضلا أن يماثله ويساويه — عطف — ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا — عطف

دعوى النبي عليه السلام علمًا عاديًّا لا يقدح فيه شيء من الاحتمالات العقلية، على ما هو شأن سائر

[وفي نسخة: «ﷺ»] — صفة لقوله: «علما» — لخلافه — لا يقدح فيها ذلك

العلوم العادية.

القطعية

وثانيهما: أنه نقل عنه من الأمور الخارقة للعادة ما بلغ القدر المشترك منه -أعني ظهور

في السير والأخبار — وشاع وذاع وملأ الأسماع

المعجزة- حد التواتر وإن كانت تفاصيلها آحادًا، كشجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم، وهي مذكورة

مطلق ظهورها إجمالا — مفعول «بلغ» — ظنية — خصوصيات معجزاته — سخائه — الطائي

في كتب السير.

بيان للموصول — ظرف متعلق بـ«الكائنة» صفة الأحوال

وقد يستدل أرباب البصائر على نبوته بوجهين، **أحدهما**: ما تواتر من أحواله قبل النبوة وحال

والقلوب

الدعوة وبعد تمامها، وأخلاقه العظيمة، وأحكامه الحكمية، وإقدامه حيث تحجم ....

وعليه قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ (القلم: ٤) — پیش قدمی — [وفي نسخة: «يحجم»] — پس پا ی شدند

= وأعرضوا عن المعارضة بالحروف أي الإتيان بالمثل إلى المقارعة أي المنازعة بالسيوف، ولم ينقل عن أحد منهم مع توفر الدواعي الإتيان فاعل «لم ينقل» بشيء مما يدانيه أي مما يقاربه أي كلام الله تعالى، فدل ذلك أي المذكور من المعجزة والإعراض وعدم النقل قطعا على أنه أي القرآن من عند الله تعالى، وعلم به أي بكون القرآن من عند الله صدق دعوى النبي ﷺ علما عاديا، لا يقدح فيه أي في العلم الغادي شيء من الاحتمالات العقلية، على ما هو شأن سائر العلوم العادية، كعلمنا الموت عقيب القتل؛ لأنا علمنا بأن الله تعالى يخلق الموت عقيب القتل وإن كان عدم الخلق ممكنا في نفسه.

اعلم أن إعجاز القرآن ببلاغته نظري لا يعلم إلا بطريقين، أحدهما: كمال البلاغة، وهو للبلغاء سليقيا أي طبيعيا أو كسبيا، والثاني: عجز البلغاء عن معارضته، وهو لعامة الناس، فقوله: «فعجزوا عن معارضته» تقرير للثاني، وإشارة إلى الأول، وفضل القرآن على سائر المعجزات بقاؤه أبد الدهر مع بيانه من المعارف ما هو سعادة الدارين. وثانيهما: أنه نقل عنه أي عن النبي ﷺ من الأمور الخارقة بيان «ما» في «ما بلغ» مقدم عليه للعادة ما بلغ القدر المشترك منه والضمير عائد إلى «ما» في «ما بلغ» أعني ظهور المعجزة أي القدر المشترك بين الأمور الخارقة هو ظهور المعجزة حد التواتر مفعول «بلغ» وإن كانت تفاصيلها أي الأمور آحادا، كشجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم بكسر التاء، فإن كلا منهما ثبت بالتواتر وإن كان تفاصيلها آحادا أي إن كان كل واحد خبرا واحدا لم يبلغ حد التواتر، لكن القدر المشترك في كل واحد بلغ حد التواتر. وهي مذكورة في كتب السير.

وقد يستدل أرباب البصائر على نبوته بوجهين، أحدهما: ما تواتر من أحواله أي أحوال النبي ﷺ قبل النبوة أي ما تواتر قبل النبوة ليس بمعجزة عندهم؛ لتقدمه على دعوى النبوة، فذكره هنا لدلالته على النبوة، لا لكونه معجزة. وحال الدعوة وبعد تمامها أي الدعوة، وأخلاقه العظيمة، وأحكامه الحكمية، وإقدامه حيث يحجم، =

بهادران ودليران

الأبطال، ووثوقه بعصمة الله تعالى في جميع الأحوال، وثباته على حاله لدى الأهوال، بحيث

[وفي نسخة: «يجد»] إذ قال له: ﴿وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ﴾ (المائدة: ٦٧) ثابت قدمي عند المخاوف هولناكيها

لم تجد أعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه مطعنًا، ولا إلى القدح فيه سبيلًا؛

الكفرة محلا للطعن أي في سيرته العظام والخصال الفخام عط

فإن العقل يجزم بامتناع اجتماع هذه الأمور في غير الأنبياء، وأن يجمع الله تعالى هذه الكمالات في

دليل على دلالة هذه الأمور على نبوته العليا عط عط

حق من يعلم أنه يفتري عليه، ثم يمهله ثلاثًا وعشرين سنة، ثم يظهر دينه على سائر الأديان،

أي يغلبه عليها كما قال: ﴿لِيُظۡهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ﴾ كما وقع له ﷺ مهلت دهد زنده دارد من شرائعه وملته

وينصره على أعدائه، ويحيي آثاره بعد موته إلى يوم القيامة.

كما قال: ﴿وَإِنَّ جُندَنَا لَهُمُ ٱلۡغَٰلِبُونَ﴾ (صافات: ١٧٣)

من العلوم الكمالية

وثانيهما: أنه ادعى ذلك الأمر العظيم بين أظهر قوم لا كتاب لهم ولا حكمة معهم، وبين

لهم الكتاب والحكمة، وعلمهم الأحكام والشرائع، وأتم مكارم الأخلاق، وأكمل كثيرًا من

من العلوم النظرية الأصلية الفرعية إضافة الصفة إلى موصوفها

الناس في الفضائل العلمية والعملية، ونور العالم بالإيمان والعمل الصالح، وأظهر الله دينه على

في قوله: ﴿وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمۡ دِينَهُمُ ٱلَّذِي ٱرۡتَضَىٰ لَهُمۡ﴾ (النور: ٥٥) بالمبدأ والمعاد هذا هو الحكمة العملية وغاية العمل

الدين كله كما وعده، ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك.

من تكميل الناس وتنوير العالم بهذا النمط

[وفي نسخة بعده: «تعالى»]

وإذا ثبتت نبوته، وقد دل كلامه وكلام الله المنزل عليه على أنه خاتم النبيين، ....

بالأدلة القطعية في قوله: ﴿وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ (الأحزاب: ٤٠)

= الأبطال جمع «بطل» وهو الشجاع، ووثوقه بعصمة الله تعالى في جميع الأحوال، وثباته على حاله لدى الأهوال، بحيث لم يجد أعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه أي في حق محمد ﷺ مطعنا، ولا إلى القدح فيه سبيلا؛ فإن العقل يجزم بامتناع اجتماع هذه الأمور في غير الأنبياء عليهم السلام، ولو جوز الاجتماع فالتمهيل إلى أبد الدهر مع ظهوره على الأديان كلها يقطع بامتناعه في غير النبي.

وأن يجمع الله تعالى أي فإن العقل يجزم بامتناع أن يجمع الله تعالى هذه الكمالات في حق من يعلم أنه الضمير راجع إلى «من» يفتري عليه أي على الله تعالى ثم يمهله معطوف على «أن يجمع» ثلاثا وعشرين سنة، هذا عمره بعد النبوة، وأما مجموع عمره في الدنيا فثلاث وستون سنة. ثم يظهر دينه على سائر الأديان، وينصره على أعدائه، ويحيي آثاره بعد موته إلى يوم القيامة.

وثانيهما: أنه أي محمدا ﷺ ادعى ذلك الأمر العظيم بين أظهر قوم أي بين قوم غالب لا كتاب لهم ولا حكمة معهم، وبين أي محمد عليه السلام لهم الكتاب والحكمة، وعلمهم الأحكام والشرائع، وأتم مكارم الأخلاق، وأكمل كثيرا من الناس في الفضائل العلمية والعملية، ونور العالم بالإيمان والعمل الصالح، وأظهر الله دينه على الدين كله، كما وعده بقوله: ﴿لِيُظۡهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ﴾ (الفتح: ٢٨)، ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك.

وإذا ثبتت نبوته أي محمد عليه السلام وقد دل كلامه وكلام الله تعالى المنزل عليه على أنه خاتم النبيين؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ (الأحزاب: ٤٠)، وقوله عليه السلام لعلي رضي الله عنه: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى عليه السلام، إلا أنه لا نبي بعدي». =

وأنه مبعوث إلى كافة الناس، بل إلى الجن والإنس: ثبت أنه آخر الأنبياء، وأن نبوته لا تختص
بقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ (سبأ: ٢٨)
بالعرب، كما زعم بعض النصارى.

لأنه خلاف مقتضى اعتقاد نبوته، فهو تصديق له وتكذيب له — عند ظهور المسيح الدجال — [وفي نسخة: «عليه السلام»]

فإن قيل: قد ورد في الحديث نزول عيسى عليه السلام بعده. قلنا: نعم، لكنه يتابع محمدًا عليه السلام؛ لأن
[ساقط في نسخة] — في الملة — [وفي نسخة: «أحكام»]
شريعته قد نُسخت، فلا يكون إليه وحي ونصب الأحكام، بل يكون خليفة رسول الله عليه السلام. ثم
على وجه النبوة
الأصح أنه يصلي بالناس ويؤمهم، ويقتدي به المهدي؛ لأنه أفضل، فإمامته أولى.
في باب الإمامة — في الصلاة

وقد روي بيان عددهم في بعض الأحاديث، على ما روي أن النبي عليه السلام سئل عن عدد
[وفي نسخة: «ورد»] — [وفي نسخة: «ﷺ»] — ثم
الأنبياء، فقال: «مائة ألف وأربعة وعشرون ألفًا»، وفي رواية: «مائتا ألف وأربعة وعشرون ألفًا».
[وفي نسخة بعده: «عليهم السلام»]

والأولى أن لا يقتصر على عدد في التسمية، فقد قال الله تعالى: ﴿مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾، ولا يُؤمَن ....
(الغافر: ٧٨) — أي لا يوثق فيه — امن نمي باشد

= وأنه مبعوث إلى كافة الناس؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ﴾ (سبأ: ٢٨) وقوله عليه الصلاة والسلام: «بعثت إلى الناس كافة». بل إلى الجن والإنس كما في «سورة الرحمن» و«سورة الجن». ثبت جواب «إذا» أنه آخر الأنبياء، وأن نبوته لا تختص بالعرب، كما زعم بعض النصارى. ولذا ورد في الفتوى أنه من قال: «لا إله إلا الله، محمد رسول الله» لا يقطع بإسلامه؛ لاحتمال الاختصاص بالعرب.

فإن قيل: قد ورد في الحديث نزول عيسى عليه السلام بعده، فلا يكون خاتم النبيين. قلنا: نعم، لكنه يتابع محمدا عليه الصلاة والسلام، أي يكون على شريعته، كما قال عليه الصلاة والسلام: «لو كان موسى حيا ما وسعه إلا اتباعي».

فإن قلت: في الحديث الصحيح أن عيسى عليه السلام يكسر الصليب، ويقتل الخنزير، ويزيد في الحلال، ويرفع الجزية عن الكفار، فلا يقبل إلا الإسلام، فيكون ناسخا لشرع محمد عليه الصلاة والسلام. قلنا: قد بين نبينا أن شريعة هذه ستنتهي وقت نزول عيسى عليه السلام.

لأن شريعته قد نسخت، فلا يكون إليه أي إلى عيسى عليه السلام وحي ونصب أحكام، بل يكون خليفة رسول الله.

ثم الأصح أنه أي عيسى عليه السلام يصلي بالناس ويؤمهم، ويقتدي به المهدي؛ لأنه أفضل، فإمامته أولى من المهدي؛ لأن عيسى عليه السلام نبي، والمهدي ولي، ولا يبلغ الولي درجة الأنبياء.

وقد ورد بيان عددهم في بعض الأحاديث، على ما روي أن النبي ﷺ سئل عن عدد الأنبياء عليهم السلام، فقال: «مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا»، وفي رواية: «مائتا ألف وأربعة وعشرون ألفا».

والأولى أن لا يقتصر على عدد في التسمية، فقد قال الله تعالى: ﴿مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ﴾ يعني سميناهم لك فأنت تعرفهم ﴿وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾، يعني لم نسمهم لك. ولا يؤمن =

في ذكر العدد أن يدخل فيهم من ليس منهم إن ذكر عدد أكثر من عددهم، أو يخرج منهم من هو
في الإيمان — الواقعي

فيهم إن ذكر أقل من عددهم، يعني أن خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط
[وفي نسخة: «منهم»] [وفي نسخة قبله: «عدد»]

المذكورة في أصول الفقه لا يفيد إلا الظن، ولا عبرة بالظن في باب الاعتقاديات، خصوصًا إذا
لقبول الحديث وحجيته — وأصول الحديث — لأنه يطلب فيها الجزم

اشتمل على اختلاف رواية، وكان القول بموجبه مما يفضي إلى مخالفة ظاهر الكتاب، وهو أن
أي بمقتضاه — لدلالته على عدم قصة بعضهم

بعض الأنبياء لم يذكر للنبي ﷺ، ويحتمل مخالفة الواقع -وهو عد النبي من غير الأنبياء، أو غير
[وفي نسخة: «عليه السلام»] — والرسل — على وجه القصة — لعدم تيقن الخبر — بيان للمخالفة، لا للواقع

النبي من الأنبياء- بناء على أن اسم العدد اسم خاص في مدلوله، لا يحتمل الزيادة والنقصان.
بخلاف لفظ الجمع [وفي نسخة: «ولا»]

وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى؛ لأن هذا معنى النبوة والرسالة، صادقين
للعقائد والأخبار — للأحكام الشرعية — إذ معناهما التبليغ

ناصحين للخلق؛ لئلا تبطل فائدة البعثة والرسالة.
[ساقط في نسخة] — إلى الخلق المكلفين

وفي هذا إشارة إلى أن الأنبياء معصومون عن الكذب، خصوصًا فيما يتعلق بأمر الشرائع
بعصمة الله وحفظه

وتبليغ الأحكام وإرشاد الأمة، أما عمدًا فبالإجماع، وأما سهوًا فعند الأكثرين.
إلى مصالحها — أي أما عصمتهم عن الكذب عمدا

وفي عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل
ما عدا الكذب

= في ذكر العدد أن يدخل فيهم من ليس منهم إن ذكر عدد أكثر من عددهم، أو يخرج منهم من هو منهم إن ذكر عدد أقل من عددهم، يعني أن خبر الواحد أي الحديث الذي سبق ذكره، وهو قوله عليه السلام: «مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا» وقوله: «مائتا ألف وأربعة وعشرون ألفا» على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة في أصول الفقه من العدالة والعقل والإسلام والضبط والإسناد والرفع لا يفيد إلا الظن، ولا عبرة بالظن في باب الاعتقاديات، احتراز عن المعاملات كالبيع والشراء، خصوصا إذا اشتمل على اختلاف رواية، وكان القول بموجبه أي بموجب الحديث مما يفضي إلى مخالفة ظاهر الكتاب، وهو أن بعض الأنبياء لم يذكر للنبي عليه السلام، ويحتمل مخالفة الواقع -وهو عد النبي من غير الأنبياء أو غير النبي من الأنبياء- بناء على أن اسم العدد اسم خاص في مدلوله، لا يحتمل الزيادة ولا النقصان.

وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى؛ لأن هذا أي كونهم مخبرين ومبلغين معنى النبوة والرسالة. صادقين ناصحين؛ لئلا تبطل فائدة البعثة والرسالة.

وفي هذا أي في كون الأنبياء صادقين إشارة إلى أن الأنبياء معصومون عن الكذب، خصوصا فيما يتعلق بأمر الشرائع أي في الخبر الذي يتعلق بأمر الشرائع، كالخبر عن إيجاب الصلاة وغيره، وتبليغ الأحكام وإرشاد الأمة، أما عمدا أي أما كونهم معصومين عمدا فبالإجماع، وأما سهوا فعند الأكثرين. وفي عصمتهم عن سائر أي جميع الذنوب تفصيل، =

وهو أنهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالإجماع، وكذا عن تعمد الكبائر عند الجمهور، خلافًا للحشوية، وإنما الخلاف في أن امتناعه بدليل السمع أو العقل، وأما سهوًا فجوزه الأكثرون.

أي تفصيل بمجموع هذه المذكورات — لأنه أقوى المنفرات — من الأمة — من الذنوب — من أمة الإجابة — بين المسلمين — أي صدورها سهوا

أما الصغائر فيجوز عمدًا عند الجمهور، خلافًا للجبائي وأتباعه، ويجوز سهوًا بالاتفاق، إلا ما يدل على الخِسَّة، كسرقة لقمة والتطفيف بحبة، لكن المحققين اشترطوا أن يُنبَّهوا عليه، فينتهوا عنه. هذا كله بعد الوحي، وأما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة. وذهبت المعتزلة إلى امتناعها؛ لأنها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم، فتفوت مصلحة البعثة.

صدورها عمدا عندهم — [وفي نسخة: «وأما»] — صدورها عنهم — عند الكل — كم كردن در وزن وكيل — أي على الذنب أنه ذنب — فروتنى ورزالت وكمينكى — [وفي نسخة: «العرض»] — [وفي نسخة: «قبل الوحي»] — عقلا ولا سمعا — واستخفافه في نظرهم — من الأمة لهم — [وفي نسخة: «فيفوت»]

والحق منع ما يوجب النفرة، كعهر الأمهات والفجور والصغائر الدالة على الخسة.

في نظر الناس — زناهن — من آبائهم بالسفاح

ومنعت الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده، لكنهم جوزوا إظهار الكفر تَقِيَّةً.

[وفي نسخة: «منع»] — أي استحالوه عليهم — أي الشيعة

وهو أنهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالإجماع، وكذا عن تعمد الكبائر أي معصومون عن قصد الكبائر عند الجمهور، خلافا للحشوية، وهم يجوزون عليهم الإقدام على الكبائر والصغائر. هم الذين جعلوا حكم الأحاديث كلها واحدة، فعندهم تارك النفل كتارك الفرض. وإنما الخلاف بين الجمهور والحشوية في أن امتناعه أي تعمد الكبائر بدليل السمع قال القاضي من الأشاعرة: العصمة فيما وراء التبليغ لا تجب عقلا؛ إذ لا دلالة للمعجزة عليه، فامتناع الكبائر مستفاد من السمع والإجماع. أو العقل وبه قالت المعتزلة بناء على أصلهم في وجوب رعاية الأصلح. وأما سهوا أي ارتكاب الكبائر سهوا فجوزه الأكثرون.

وأما الصغائر فيجوز عمدا عند الجمهور، خلافا للجبائي وأتباعه، ويجوز سهوا بالاتفاق أي يجوز صدور الصغائر اتفاقا إلا ما يدل على الخسة، كسرقة لقمة والتطفيف وهو التنقيص في الوزن والكيل بحبة. لكن المحققين اشترطوا أن ينبهوا عليه أي على الذنب فينتهوا عنه أي عن فعل المعصية.

هذا أي المذكور كله بعد العرض أي بعد الوحي، وأما قبل الوحي فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة. وذهبت المعتزلة إلى امتناعها قبل الوحي وبعده؛ لأنها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم أي اتباع الأنبياء، فيفوت مصلحة البعثة وهو الاتباع.

والحق منع ما يوجب النفرة، كعهر أي زنى الأمهات، والهاء زائدة، وكان أصله: «أمات»، كما زيدت في «أراق» فقيل: أهراق. والفجور أي الميل، فقيل للكاذب والمكذوب والفاسق: فاجر؛ لأنه مال عن الحق، والصغائر الدالة على الخسة.

ومنع الشيعة أي طائفة من الروافض، وهم يقولون: إن عليا ﷺ ولي رسول الله ووليه من بعده، والجماعة يقولون: الولاء بعد النبي عليه السلام لأبي بكر وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب ﷺ. صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده لكنهم جوزوا إظهار الكفر تقية أي خوفا عند الإكراه.

إذا تقرر هذا فما نقل عن الأنبياء عليهم السلام مما يشعر بكذب أو معصية: فما كان منقولًا بطريق
[ساقط في نسخة]
الآحاد فمردود، وما كان بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره إن أمكن، وإلا فمحمول على
لمعارضته القطعي ... إلى التأويل ... الصرف والتأويل
ترك الأولى، أو كونه قبل البعثة. وتفصيل ذلك في الكتب المبسوطة.
كما في حق آدم في أكل الشجرة ... من علم الكلام والتفسير والحديث

وأفضل الأنبياء محمد عليه السلام

في الخارج
لقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ﴾ الآية، ولا شك أن خيرية الأمة بحسب كمالهم في
(آل عمران: ١١٠) [ساقط في نسخة]
الدين، وذلك..

إذا تقرر هذا أي عدم صدور المعصية عن الأنبياء عليهم السلام فما نقل عن الأنبياء مما يشعر بكذب أو معصية فما كان منقولا بطريق الآحاد فمردود؛ لأنه لا يفيد اليقين، كما روي أن داود عليه السلام طمع في امرأة أوريا، فأرسله إلى الحرب؛ ليموت، وهو افتراء الحشوية. وعن علي رضي الله عنه: من قالها يجب عليه حد القذف، بل الثابت فيه: أنه خطب امرأة كان خطبها أوريا، فتزوجها، أو سأل منه أن يطلق زوجها، وكان ذلك عادة في عهده، فأرسل الله تعالى ملكين للتنبيه على زلته، فلما تنبه استغفر ربه، وخر راكعا وأناب.

وما كان بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره إن أمكن. قال مقاتل: إن إبراهيم عليه السلام قد كذب ثلاث كذبات، وأخطأ ثلاث خطيئات، وابتلي بثلاث بليات، وصدر عنه زلة، وأما الكذب فقوله: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ (الصافات: ٨٩)، وقوله: ﴿بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ﴾ (الأنبياء: ٦٣)، وقوله لسارة حين قال: أختي، والخطايا: قوله للنجم والقمر والشمس: ﴿هَٰذَا رَبِّي﴾ (الأنعام: ٧٦)، والبليات: حين قذف في النار، والختان في مائة وعشرين سنة، والأمر بذبح الولد، وصدر عنه زلة حين دعا لأبيه وهو مشرك.

وقال غير المقاتل: لم يكذب ولم يخطئ ولم يصدر عنه؛ لأنه قال: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ يعني سأسقم؛ لأن كل آدمي سيصيبه السقم، أو سقامة الحزن على عبادة قومه الأصنام وتكذيبهم وشماتتهم لإبراهيم عليه السلام. وقوله: ﴿بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ﴾ هذا قد قرنه بالشرط، وهو قوله: ﴿إِن كَانُوا۟ يَنطِقُونَ﴾ (الأنبياء: ٦٣)، أو بطريق العرض لإبطاله. وقوله لسارة: «أختي» فكانت أخته في الدين. وقوله: ﴿هَٰذَا رَبِّي﴾ كان على وجه الاسترشاد لا على التحقيق، ويقال: كان ذلك القول على سبيل الإنكار والزجر، يعني أمثل هذا ربي؟! وأما دعاؤه لأبيه فلموعدة وعدها إياه، وقد بين الله تعالى بقوله: ﴿وَمَا كَانَ ٱسْتِغْفَارُ إِبْرَٰهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَن مَّوْعِدَةٍ﴾ الآية (التوبة: ١١٤).

وإلا فمحمول على ترك الأولى، أي أنه ليس بكذب ولا معصية، بل هو ترك الأولى. أو كونه قبل البعثة كما في قوله تعالى: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾ (طه: ١٢١)، فإنه يدل على صدور المعصية عن الأنبياء، فهذا محمول على أنه قبل البعثة، وكما في قوله تعالى خطابا لمحمد صلى الله عليه وسلم: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾ (التوبة: ٤٣)، فإن العفو يدل على تقديم الذنب، فالذنب محمول على ترك الأولى، كما قيل: حسنات الأبرار سيئات المقربين. وتفصيل ذلك أي تفصيل ذلك الجواب الإجمالي في الكتب المبسوطة أي في المطولات.

وأفضل الأنبياء محمد عليه السلام اختلفوا في تفضيل آدم ومحمد عليهما السلام، قال بعضهم: آدم عليه السلام أفضل من محمد عليه الصلاة والسلام، وقال بعضهم: محمد عليه السلام أفضل من آدم، فهذا أصح من الأول؛ لقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ﴾ خطاب لأمة محمد صلى الله عليه وسلم ﴿خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ الآية، ولا شك أن خيرية الأمة بحسب كمالهم في الدين، وذلك أي خيرية أمة محمد عليه السلام =

تابع لكمال نبيهم الذي يتبعونه. والاستدلال بقوله عليه السلام: «أنا سيد ولد آدم، ولا فخر لي»
لأن هذا الكمال ينالهم من جهته [وفي نسخة: «أولاد»]
ضعيف؛ لأنه لا يدل على كونه أفضل من آدم، بل من أولاده.
في الدلالة على المرام

والملائكة عباد الله تعالى

عاملون بأمره، على ما دل عليه قوله تعالى: ﴿لَا يَسْبِقُونَهُۥ بِٱلْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِۦ يَعْمَلُونَ﴾،
لا بخلاف أوامره سبقت نمی کنند اورا در سخن (الأنبياء: ٢٧)
وقوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ﴾.
[قوله: «وقوله تعالى» ساقط في نسخة] مانده نمی شوند (الأنبياء: ١٩)

ولا يوصفون بذكورة ولا أنوثة؛ إذ لم يرد بذلك نقل ولا دل عليه عقل، وما زعم عبدة الأصنام
لعدم تركب الشهوة فيهم
أنهم بنات الله: محال باطل وإفراط في شأنهم، كما أن قول اليهود: إن الواحد فالواحد منهم
هم أعداء الملائكة
قد يرتكب الكفر، ويعاقبه الله بالمسخ: تفريط وتقصير في حالهم.
في الصورة

= تابع لكمال نبيهم الذي يتبعونه. ولقوله عليه السلام: «أنا أكرم الأولين والآخرين، ولا فخر لي». وأما قوله عليه السلام: «فلا تخيروني على موسى»، و«ما ينبغي لأحد أن يقول: أنا خير من يونس» فتواضع منه.

والاستدلال على الأفضلية بقوله عليه السلام: «أنا سيد أولاد آدم، ولا فخر لي» ضعيف خبر «الاستدلال». لأنه لا يدل على كونه أفضل من آدم، بل من أولاده. وقيل: المراد بأولاد آدم: جنس الآدم، كأنه كالعلم لهذا الجنس.

والملائكة جمع «ملأك» كالشمائل جمع «شمأل»، والتاء لتأنيث الجمع أي لتأكيد تأنيث الجمع، وهو مقلوب «مألك» من الألوكة، وهي الرسالة؛ لأنهم وسائط بين الله وبين الناس، وهم رسل الله أو كالرسل إليهم. واختلف العقلاء في حقيقتهم بعد اتفاقهم على أنها ذوات موجودة قائمة بأنفسها، فذهب أكثر المتكلمين إلى أنها أجسام لطيفة قادرة على التشكل بأشكال مختلفة، مستدلين: كانوا يرونهم كذلك، وقالت طائفة من النصارى: هي النفوس الفاضلة البشرية المفارقة للأبدان، وزعم الحكماء أنها جواهر مجردة مخالفة للنفوس الناطقة في الحقيقة، منقسمة إلى قسمين، قسم شأنهم الاستغراق في معرفة الحق والتنزه عن الاشتغال بغيره، كما وصفه في محكم تنزيله فقال: ﴿يُسَبِّحُونَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ﴾ (الأنبياء: ٢٠)، وهم العليون والملائكة المقربون، وقسم يدبرون من السماء إلى الأرض على ما سبق القضاء وجرى به القلم الإلهي، ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ (التحريم: ٦)، وهم المدبرات أمرا، فمنهم سماوية، ومنهم أرضية.

عباد الله تعالى عاملون بأمره، على ما دل عليه قوله تعالى: ﴿لَا يَسْبِقُونَهُۥ بِٱلْقَوْلِ﴾ لا يقال قولهم: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا﴾ (البقرة: ٣٠) غيبة لابن آدم وعجب لأنفسهم؛ لأنه استفسار عن الحكمة في تقديم أهل المعصية على أهل العصمة في الخلافة، لا الغيبة والعجب. ﴿وَهُم بِأَمْرِهِۦ يَعْمَلُونَ﴾، ﴿لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ﴾ أي لا يعجزون.

ولا يوصفون بذكورة ولا أنوثة؛ إذ لم يرد بذلك أي بالاتصاف بالذكورة والأنوثة نقل ولا دل عليه عقل، وما زعم عبدة الأصنام أنهم بنات الله محال باطل وإفراط في شأنهم، كما أن قول اليهود: إن الواحد فالواحد منهم أي من الملائكة قد يرتكب الكفر، ويعاقبه الله بالمسخ أي تبديل الصورة إلى أقبح منها تفريط خبر «أن». «الإفراط» يستعمل في الزيادة، و«التفريط» يستعمل في النقص. وتقصير في حالهم.

فإن قيل: أليس قد كفر إبليس، وكان من الملائكة بدليل صحة استثنائه منهم؟ قلنا: لا، بل كان من الجن، ففسق عن أمر ربه، لكنه لما كان في صفة الملائكة في باب العبادة ورفعة الدرجة، وكان جنيًّا واحدًا مغمورًا فيما بينهم: صح استثناؤه منهم تغليبًا.

تلميح إلى الآية — غريقا — جواب «لما»

وأما هاروت وماروت فالأصح أنهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة، وتعذيبهما إنما هو على وجه المعاتبة، كما يعاتب الأنبياء على الزلة والسهو، وكانا يعظان الناس ويقولان: «إنما نحن فتنة فلا تكفر»، ولا كفر في تعليم السحر، بل في اعتقاده والعمل به.

ببابل — [وفي نسخة بعده: «ﷺ»] — فلا ينافي العصمة — اندرز كردند — [وفي نسخة بعده: «ويعلمان السحر»] — محل ابتلاء وسبر وامتحان

فإن قيل: أليس قد كفر إبليس؟ وكان من الملائكة بدليل صحة استثنائه منهم أي من الملائكة، كقوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ۝ إِلَّآ إِبْلِيسَ﴾ (الحجر: ٣٠-٣١) أي خروا لآدم؛ لأن السجود لله حقيقة لا للعباد، ولآدم تكرمة ظاهرة، كالصلاة إلى الكعبة، والسجود: الميل في اللغة، قيل: لم يكن ثمة وضع الجبهة على الأرض، إنما كان مجرد الانحناء.

قلنا: لا، بل كان من الجن، ففسق أي خرج وأعرض عن أمر ربه، فيه ملاحظة الآية الدالة على حقيقته، لكن يحتمل أن يراد بالجن فيها طائفة من الملائكة مسماة بالجن، كما قال البعض، لكنه أي إبليس لما كان في صفة الملائكة في باب العبادة ورفعة الدرجة، وكان جنيا واحدا مغمورا أي مستورا فيما بينهم، صح استثناؤه منهم تغليبا أي تغليب الملائكة على إبليس.

وأما هاروت وماروت جواب سؤال مقدر، وهو أن هاروت وماروت ملكان قد صدر عنهما الكفر والكبيرة، فلا يصح قوله: «الملائكة عباد الله العاملون بأمره»، فأجاب عنه بقوله: وأما هاروت وماروت فالأصح أنهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة، وتعذيبهما إنما هو على وجه المعاتبة، كما يعاتب الأنبياء ﷺ على الزلة والسهو، وكانا يعظان الناس، ويعلمان السحر السحر: فعل شيء يخيل لناظر أنه قد فعل الشيء الفلاني وما فعله، أو يخيل أنه قتل فلانا ولم يقتله وما أشبه ذلك، ويقولان: «إنما نحن فتنة» والفتنة من الأفعال التي تكون من الله تعالى ومن العبد، كالبلية والمعصية والقتل والعذاب وغير ذلك من الأفعال الكريهة، وقد تكون الفتنة في الدين مثل الارتداد والمعاصي. «فلا تكفر» أي لا تتكلم معتقدا أنه حق، قال الإمام فخر الملة والدين: كان الحكمة في إنزالهما إذ السحرة كانوا يسترقون السمع من الشياطين ويلقون ما سمعوا بين الخلق، وكان بسبب ذلك يشتبه الوحي النازل على الأنبياء، فالله تعالى أنزلهما إلى الأرض؛ ليعلما الناس كيفية السحر؛ ليظهر بذلك الفرق بين كلامه وكلام السحرة، وإليه الإشارة بقوله: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ﴾ (البقرة: ١٠٢) أي نعلمكم السحر؛ لتصلوا به إلى الفرق بين المعجزة والسحر.

ولا كفر جواب عن سؤال مقدر، وهو أن هاروت وماروت كانا يعلمان الناس السحر، وتعليم السحر كفر. فأجاب بقوله: ولا كفر في تعليم السحر، قيل إنه حرام، وقيل: مكروه، وقيل: مباح؛ ليتقي منه، أو ليفرق المعجزة عنده، وقيل: الحق وجوبه لهذا الفرق، وقيل: إن كان فيه ما يخل شرطا من شرائط الإيمان من قول أو فعل كان كفرا، وإلا لم يكن كفرا، ثم إن الساحر يقتل ذكرا كان أو أنثى إذا كان سعيه بالإفساد والإهلاك في الأرض، وإذا كان سعيه بالكفر فيقتل الذكر دون الأنثى. بل في اعتقاده والعمل به أي الكفر فيهما يعني إن اعتقد حقيته بمعنى أنه ليس بباطل شرعا فكفر، وبالعمل به فإن كان بارتكاب الكفر فكفر، وإلا فلا.

اختلف العلماء في حقيقة السحر بمعنى ثبوته في الخارج، فذهب الجمهور إلى ثبوته فيه، واستدلوا عليه بقوله تعالى: ﴿مَا يُفَرِّقُونَ =

ولله تعالى كتب

أنزلها على أنبيائه، وبين فيها أمره ونهيه ووعده ووعيده، وكلها كلام الله تعالى، وهو واحد، وإنما التعدد والتفاوت في النظم المقرو المسموع، وبهذا الاعتبار كان الأفضل هو القرآن، ثم التوراة، والإنجيل، والزبور، كما أن القرآن كلام واحد، لا يتصور فيه تفضيل.

حقيقة — [وفي نسخة: «والمسموع»] — اعتبار مرتبة الكثرة — [وفي نسخة: «ثم»] [وفي نسخة: «ثم»] — لعدم التعدد

ثم باعتبار القراءة والكتابة يجوز أن يكون بعض السور أفضل، كما ورد في الحديث.

وهكذا تفاضل بين الصحف الأخرى — في نفسه — لأنه منوط بالكثرة بالمفضل والمفضل عليه

وحقيقة التفضيل أن قراءته أفضل؛ لما أنه أنفع، أو ذكر الله تعالى فيه أكثر. ثم الكتب قد نسخت بالقرآن تلاوتها وكتابتها وبعض أحكامها.

لا أن المقرو نفسه أفضل، فالفضل راجع إلى العارض، لا المعروض — كما ورد به الأخبار — لا كلها، ولا نعمل منها إلا بما قصه الله علينا في القرآن

= بِهِۦ بَيۡنَ ٱلۡمَرۡءِ وَزَوۡجِهِۦۚ﴾ (البقرة: ١٠٢). وأنكر المعتزلة ثبوته في الخارج، وادعوا أن السحر تمويه وتخييل يري الحبال حيات؛ لقوله تعالى: ﴿يُخَيَّلُ إِلَيۡهِ مِن سِحۡرِهِمۡ أَنَّهَا تَسۡعَىٰ﴾ (طه: ٦٦).

ولله تعالى كتب أنزلها على أنبيائه، وبين فيها أمره ونهيه ووعده ووعيده، وكلها كلام الله تعالى، وهو واحد، وإنما التعدد والتفاوت في النظم المقروء والمسموع، وبهذا الاعتبار أي باعتبار أن التعدد والتفاوت إلخ كان الأفضل هو القرآن؛ لأن نظمه معجز، بخلاف سائر كتب الله تعالى، فإنها بليغ لا معجز، كذا قال الزمخشري في «الكشاف». ثم التوراة، من «ورى الزند»، وهو ما يظهر منه النور والضياء، فسمي التوراة بذلك؛ لأنه قد ظهر بها النور والضياء لبني إسرائيل ومن تابعهم، واختلفوا في اشتقاق التوراة، فقال الفراء: هي في الأصل «تورَية» على وزن تفعلة، فصارت الياء ألفا؛ لتحركها وانفتاح ما قبلها، وقال الخليل: وزنها فوعلة، وأصلها: وورية، ولكن الواو الأولى قلبت تاء، كما قالوا: «تولج» أصله: «وولج»، قلبت الياء ألفا؛ لتحركها وانفتاح ما قبلها، فصارت «توراة»، وكتبت بالياء على أصل الكلمة. قال بعضهم: من «التورية»، وهي تعريض بالشيء، وكان أكثر التوراة تعاريض وتلويح كان من غير إيضاح وتصريح. ثم الإنجيل، قال الزجاج: هو إفعيل من النجل وهو الأصل، قال الأنباري: النجل أصل للقوم الذين نزل عليهم؛ لأنهم يعملون بما فيه، وإنما سمي الإنجيل إنجيلا؛ لأنه أظهر الدين بعدما درس، وقد سمي القرآن إنجيلا أيضا. ثم الزبور، معنى الزبور هو الفرقة والطائفة، وجمعها: زبر، ومثلها: زبرة، ويقال: الزبور جميع الكتب، يعني التوراة والإنجيل والقرآن؛ لأن الزبور والكتاب في معنى واحد، يقال: زبرت وكتبت. كما أن القرآن كلام واحد لا يتصور فيه تفضيل.

ثم باعتبار القراءة والكتابة يجوز أن يكون بعض السور أفضل، كما ورد في الحديث عن علي ﷺ: قال النبي ﷺ: «سيد القرآن البقرة، وسيد البقرة آية الكرسي»، وعن أبي سعيد ﷺ: أنه قال عليه السلام: «أعظم ما ورد من القرآن «الحمد لله رب العالمين» هو السبع المثاني والقرآن العظيم». وحقيقة التفضيل أن قراءته أفضل؛ لما أنه أنفع، أو ذكر الله تعالى فيه أكثر. ثم الكتب قد نسخت بالقرآن تلاوتها وكتابتها وبعض أحكامها. روي عن أبي ذر ﷺ أنه قال: قلت: يا رسول الله، كم كتب أنزلها الله؟ قال: «مائة كتاب وأربعة كتب، من ذلك أنزل الله على آدم عشر صحائف، وعلى شيث خمسين صحيفة، وعلى إدريس ثلاثين صحيفة، وعلى إبراهيم عشر صحائف، وأنزل على موسى التوراة، وعلى داود الزبور، وعلى عيسى الإنجيل، وأنزل على نبيكم القرآن».

والمعراج لرسول الله ﷺ

[وفي نسخة: «السماوات»] [وفي نسخة: «عليه السلام»]

في اليقظة بشخصه إلى السماء، ثم إلى ما شاء الله تعالى من العلى حق، أي ثابت بالخبر
بيدارى بكالبداو السابعة من الجنة والنار والسدرة والعرش وفوقه

[وفي نسخة: «يبنى»]

المشهور، حتى إن منكره يكون مبتدعًا، وإنكاره وادعاء استحالته إنما يبتنى على أصول
كأهل الهوى أو صرفه عن ظاهره، كما ارتكبه فلاسفة الإسلام

الفلاسفة، وإلا فالخرق والالتئام على السماوات جائز، والأجسام متماثلة، يصح على كل
ومزخرفاتهم والأجرام المركوزة فيها

ما يصح على الآخر، والله تعالى قادر على الممكنات كلها.
أي حكم يصح من الأجسام

فقوله: «في اليقظة» إشارة إلى الرد على من زعم أن المعراج كان في المنام، على ما روي
بالروح

عن معاوية أنه سئل عن المعراج، فقال: كانت رؤيا صالحة. وروي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: ما
خواب نيك

[وفي نسخة: «ﷺ»]

فقد جسد محمد عليه السلام ليلة المعراج، وقد قال الله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلرُّءْيَا ٱلَّتِىٓ أَرَيْنَٰكَ إِلَّا
عن مضجعه

فِتْنَةً لِّلنَّاسِ﴾.
ابتلاء واختبارا (الإسراء: ٦٠)

وأجيب بأن المراد الرؤيا بالعين، والمعنى: ما فقد جسده عن الروح، بل كان مع روحه،
مجازا وإلا فالظاهر فيه لفظ «الرؤية» [وفي نسخة: «جسد محمد»] المقدس

وكان المعراج للروح والجسد جميعًا.
لا لأحدهما فقط، فهو مؤيد لنا

والمعراج لرسول الله عليه السلام في اليقظة بشخصه أي بجسده إلى السماوات، جمع «سماوة» أبدلت الواو فيها همزة؛ لوقوعها طرفا بعد ألف زائدة، ثم إلى ما شاء الله تعالى من العلى حق، أي ثابت بالخبر المشهور، حتى إن منكره يكون مبتدعا أي مخالفا للشرع. وإنكاره وادعاء استحالته إنما يبنى على أصول الفلاسفة، وإلا أي وإن لم يبن على أصول الفلاسفة فالخرق والالتئام على السماوات جائز، والأجسام متماثلة في تركبها من الجواهر الفردة يصح على كلٍ ما يصح على الآخر، فالأجسام العنصرية قابلة للخرق والالتئام، وكذا الأجسام الفلكية، ولو جاز استبعاد صعود البشر لجاز استبعاد نزوله، وهو يؤدي إلى إنكار النبوة، وهو كفر، والله تعالى قادر على الممكنات كلها، فيكون الله تعالى قادرا على الخرق في السماوات؛ لأنه ممكن فيها.

فقوله أي قول المصنف: «في اليقظة» إشارة إلى الرد على من زعم أن المعراج كان في المنام، على ما روي عن معاوية من الأصحاب أنه سئل عن المعراج، فقال: كانت رؤيا صالحة، وروي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: ما فقد جسد محمد ﷺ ليلة المعراج، وقد قال الله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلرُّءْيَا ٱلَّتِىٓ أَرَيْنَٰكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ﴾ (الإسراء: ٦٠). وأجيب بأن المراد من قوله: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلرُّءْيَا ٱلَّتِىٓ﴾ الرؤيا بالعين، فهذا لا يكون في المنام، والمعنى أي معنى قول عائشة رضي الله عنها: ما فقد جسد محمد عن الروح، بل كان مع روحه، وكان المعراج للروح والجسد جميعا.

وقوله: «بشخصه» إشارة إلى الرد على من زعم أنه كان للروح فقط. ولا يخفى أن المعراج في المنام أو بالروح ليس مما ينكر كل الإنكار، والكفرة أنكروا أمر المعراج غاية الإنكار، بل كثير من المسلمين قد ارتدوا بسبب ذلك.

ضعفاء الإسلام ٣

وقوله: «إلى السماء» إشارة إلى الرد على من زعم أن المعراج في اليقظة لم يكن إلا إلى بيت المقدس، على ما نطق به الكتاب. وقوله: «ثم إلى ما شاء الله تعالى» إشارة إلى اختلاف أقوال السلف، فقيل: إلى الجنة، وقيل: إلى العرش، وقيل: إلى فوق العرش، وقيل: إلى طرف العالم.

فنفى المعراج إلى ما فوقه — في أوائل «بني إسرائيل» — من الأمكنة — من الأئمة — هو محدب العرش

فالإسراء -وهو من المسجد الحرام إلى بيت المقدس- قطعي ثبت بالكتاب، والمعراج من الأرض إلى السماء مشهور، ومن السماء إلى الجنة أو إلى العرش أو غير ذلك آحاد. ثم الصحيح أنه عليه السلام إنما رأى ربه بفؤاده، لا بعينه.

ثبت بالأخبار المشاهير — [ساقط في نسخة] — ثبت بأخبار الآحاد — [وفي نسخة: «عليه الصلاة والسلام»] — أي بقلبه

وقوله: «بشخصه» إشارة إلى الرد على من زعم أنه كان للروح فقط. ولا يخفى أن المعراج في المنام أو بالروح ليس مما ينكر كل الإنكار، والكفرة أنكروا أمر المعراج غاية الإنكار، بل كثير من المسلمين قد ارتدوا بسبب ذلك أي بسبب الإنكار. وقوله: «إلى السماء» إشارة إلى الرد على من زعم أن المعراج في اليقظة لم يكن إلا إلى بيت المقدس وهو المسجد الأقصى، على ما نطق به الكتاب، وهو قوله تعالى: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا﴾ (الإسراء: ١). وقوله: «ثم إلى ما شاء الله تعالى» إشارة إلى اختلاف أقوال السلف، فقيل: إلى الجنة، وقيل: إلى العرش، وقيل: إلى فوق العرش، وقيل: إلى طرف العالم أي انتهاء العالم.

فالإسراء أي السير في الليل وهو من المسجد الحرام إلى بيت المقدس قطعي ثبت بالكتاب، فيكفر جاحده، لكن المنكر لكونه مع جسده لا يكفر؛ لظاهر رواية معاوية وعائشة رضي الله عنهما، والإسراء ليس بقطعي في كونه مع الجسد؛ لأن نسبة الفعل الحسي إلى الروح شائع. أصل الكتاب: ما كتب الله تعالى في اللوح المحفوظ، ثم يتفرع منه معان، يقال: «كتب» يعني قضى، كما قال الله تعالى: ﴿قُل لَّن يُصِيبَنَآ إِلَّا مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَنَا﴾ (التوبة: ٥١)، ويقال: «كتب» يعني فرض، كما قال الله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ (البقرة: ١٨٣)، ويقال: «كتب» أي جعل، كقوله تعالى: ﴿فَٱكْتُبْنَا مَعَ ٱلشَّٰهِدِينَ﴾ (آل عمران: ٥٣). والمعراج من الأرض إلى السماء مشهور أي ثابت بالخبر المشهور، ومن السماء إلى الجنة أو العرش أو غير ذلك آحاد أي لم يبلغ حد الشهرة.

ثم الصحيح أنه عليه الصلاة والسلام إنما رأى ربه بفؤاده، لا بعينه. قال محمد بن كعب القرظي وربيع بن أنس رضي الله عنهما: سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم: هل رأيت ربك؟ فقال: «رأيته بفؤادي، ولم أر بعيني». ويكون ذلك على أن الله تعالى جعل بصره في فؤاده وخلق لفؤاده بصرا حتى رأى ربه رؤية غير كاذبة، كما يرى بالعين، ومذهب جماعة من المفسرين أنه رآه بعينه، وهو قول أنس وعكرمة والحسن، وكان يحلف بالله: لقد رأى محمد ربه. فكل هؤلاء أثبتوا رؤية صحيحة إما بالعين وإما بالفؤاد.

وكرامات الأولياء حق

خوارقهم

[ساقط في نسخة] [وفي نسخة: «أمكن»]

و«الولي» هو العارف بالله تعالى وصفاته حسب ما يمكن، المواظب على الطاعات، المجتنب

صفة لـ«العارف» له معرفته المبالغة

عن المعاصي، المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات. وكرامته ظهور أمر خارق للعادة من

روگردان أي الاستغراق فيها كما للفسقة

قبله، غير مقارن لدعوى النبوة. فما لا يكون مقرونًا بالإيمان والعمل الصالح يكون استدراجًا،٦

أي ظهوره من جانبه ترقية لهم في غوايتهم

وما يكون مقرونًا بدعوى النبوة يكون معجزة.

والدليل على حقية الكرامة

أي وقوعها ٧

ما تواتر من كثير من الصحابة ومن بعدهم، بحيث لا يمكن إنكاره، خصوصًا الأمر

[وفي نسخة: «عن»] من الأولياء

المشترك وإن كانت التفاصيل آحادًا.

بين خصوصياتها أو مشاهير وبعضها قطعي

وأيضًا الكتاب ناطق بظهورها من مريم عليها السلام، ومن صاحب سليمان عليه السلام، ....

[ساقط في نسخة]

وكرامات جمع «كرامة» وهي من التكريم والإكرام، وهي تلو المعجزات وتتمتها. اعلم أن الكرامات حق كما أن المعجزات حق، وكلتاهما من عالم القدرة، ولكن الفرق بينهما أن المعجزة مقدورة للأنبياء متى أرادوها، إما باختيارهم وإما باقتراح الأمة، فكيف ما كان يسهل عليهم إظهارها، وأما الكرامات فهي بخلاف المعجزات؛ فإن الولي ربما يقدر أن يأتي بها، وربما لا يقدر، فرقا بينها وبين المعجزات.

الأولياء حق. «الولي» هو العارف بالله تعالى وصفاته حسب ما أمكن، أي مهما أمكن، المواظب صفة لـ«العارف»، أي المداوم والملازم على الطاعات، المجتنب عن المعاصي، المعرض أصل الإعراض الذهاب عن المواجهة إلى جهة العرض، عن الانهماك أي الحرص في اللذات والشهوات، الشهوة: هي توقان النفس إلى الشيء ميلا إليه. ومن أمارات الولي أن يديم الله تعالى توفيقه، حتى لو خطر له مخالفة ظاهرا وباطنا عصمه الله من ذلك، وذلك أمارة السعادة، وبعكسها أمارة الشقاوة. وأخرى أن يرزق الله تعالى في قلوب أوليائه شفاعة في خلقه، ويقال: معنى الأولياء: المؤمنون، ويقال: أحباء الله، وهم حملة القرآن والعلم، ويقال: الذين يجتنبون الذنوب في الخلوات، ويعلمون أن الله تعالى مطلع عليهم. وقال وهب بن منبه: قال الحواريون لعيسى ابن مريم: يا روح الله، من أولياء الله؟ قال: الذين نظروا إلى باطن الدنيا حين نظر الناس إلى ظاهرها، ونظروا إلى آجل الدنيا حين نظر الناس إلى عاجلها، فأحبوا ذكر الموت وأماتوا ذكر الحياة، ويحبون الله ويحبون ذكره. وكرامته: ظهور أمر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة. فما لا يكون مقرونا بالإيمان والعمل الصالح يكون استدراجا، وما يكون مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة.

والدليل على حقية الكرامة ما تواتر عن كثير من الصحابة ومن بعدهم بحيث لا يمكن إنكاره، خصوصا الأمر المشترك أي مطلق الكرامة بأي نوع كان وإن كانت التفاصيل آحادا. وأيضا الكتاب ناطق بظهورها من مريم، و«المريم» بمعنى العابدة، وإنما سميت المريم مريما؛ ليكون فعلها مطابقا لاسمها، ومن صاحب سليمان عليه السلام يعني آصف بن برخيا بن شمعيا، وكان وزير سليمان عليه السلام ومؤدبه =

وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة إلى إثبات الجواز.

قطعا — الظرف متعلق بالمنفي في «لا حاجة» — والإمكان

ثم أورد كلامًا يشير إلى تفسير الكرامة، وإلى تفصيل بعض جزئياته المستبعدة جدًّا، فقال:

ذكر الضمير بتغيرها بالخرق، أو لأن المصدر بالتاء يذكر ويؤنث

فتظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولي، من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة، كإتيان صاحب سليمان عليه السلام -وهو آصف بن برخيا على الأشهر- بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف، مع بعد المسافة. وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة، كما في حق مريم فإنه كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا، قال: يا مريم، أنى لك هذا؟ قالت: هو من عند الله.

[وفي نسخة: «فيظهر»] — يسمى طي الأرض — بن داود

والمشي على الماء، كما نقل عن كثير من الأولياء، والطيران في الهواء، كما نقل عن جعفر بن أبي طالب ولقمان السرخسي وغيرهما.

وكلام الجماد والعجماء، أما كلام الجماد فكما روي أنه كان بين يدي سلمان وأبي الدرداء ....

الفارسي الصحابي — مما لا نمو له — بےزبان — اسمه عويمر

= في حال صغره، وكان يقرأ كتاب الله عز وجل ويعلم الاسم الأعظم، وهو قوله: يا حي يا قيوم، ويقال: يا ذا الجلال والإكرام. قال: ﴿أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبۡلَ أَن يَرۡتَدَّ إِلَيۡكَ طَرۡفُكَۚ﴾ (النمل: ٤٠) يعني قبل أن ينتهي إليك الذي وقع عليه منتهى بصرك وهو جاءٍ إليك، وقيل: قبل أن تطرف، فقال له سليمان عليه السلام: لقد أسرعت إن فعلت ذلك، فدعا بالاسم الأعظم، فإذا السرير قد ظهر بين يدي سليمان عليه السلام. وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة إلى إثبات الجواز.

ثم أورد المصنف كلاما يشير إلى تفسير الكرامة وإلى تفصيل بعض جزئياته المستبعدة عن العادة جدا، فقال المصنف: فيظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولي، من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة، كإتيان صاحب سليمان عليه السلام -وهو آصف بن برخيا على الأشهر- وإنما قال: «على الأشهر»؛ لأنه في غير الأشهر أتاه سليمان عليه السلام بنفسه، وعلى هذا التقدير يكون معجزة، لا كرامة. وقيل: هو جبرائيل، وهو قول المعتزلة؛ لأنهم لا يرون كرامة الأولياء حقا. بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف أي حركة العين مع بعد المسافة.

وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة، كما في حق مريم، فإنه كلما دخل عليها زكريا المحراب وهو موضع صلاة مريم، وجد عندها رزقا، قال: يا مريم، أنى لك هذا؟ قالت: هو من عند الله. والمشي على الماء، الأصل في «ماء» موه، وفي الجمع: أمواه، فلما تحركت الواو وانفتح ما قبلها قلبت ألفا، ثم أبدلوا من الهاء همزة، وليس بقياس. كما نقل عن كثير من الأولياء، والطيران في الهواء، كما نقل عن جعفر بن أبي طالب، وهو أخ علي رضي الله عنه، ولذا قيل: جعفر الطيار، ولقمان السرخسي وغيرهما.

وكلام الجماد والعجماء جمع «عجم»، وهو ما لم يكن له تكلم من الحيوانات. أما كلام الجماد فكما روي أنه كان بين يدي سلمان، أي قدام سلمان، يقال: «وضعت الشيء بين يدي فلان» يستعمل في المكان الذي يقابل صدره ويكون بين يديه. وأبي الدرداء =

قصعة فسبحت وسمعا تسبيحها. وأما كلام العجماء فكتكلم الكلب لأصحاب الكهف، وكما روي أن النبي ﷺ قال: «بينما رجل يسوق بقرة قد حمل عليها، إذ التفتت البقرة إليه، وقالت: إني لم أخلق لهذا، وإنما خلقت للحرث». فقال الناس: سبحان الله! تتكلم البقرة! فقال النبي ﷺ: «آمنتُ بهذا».

[وفي نسخة: «بقرة تكلم»]

أي بجعله تعالى إياها ناطقة وقدرته

واندفاع المتوجه من البلاء، وكفاية المهم عن الأعداء، وغير ذلك من الأشياء، مثل رؤية عمر رضي الله عنه -وهو على المنبر في المدينة- جيشه بـ«نهاوند»، حتى قال لأمير جيشه: «يا سارية، الجبل الجبل»، تحذيرًا له من وراء الجبل، لمكر العدو هناك، وسماع سارية كلامه مع بعد المسافة، وكشرب خالد رضي الله عنه السم من غير تضرر به، وكجريان النيل بكتاب عمر رضي الله عنه، وأمثال هذا أكثر من أن تحصى.

[قوله: «واندفاع المتوجه...عن الأعداء» ساقط في نسخة] [وفي نسخة: «يحصى»]

من الأولياء لا سيما الشيخ القطب الجيلي [وفي نسخة: «المنكرون»]

ولما استدلت المعتزلة المنكرة لكرامة الأولياء، بأنه لو جاز ظهور خوارق العادات من الأولياء

[وفي نسخة: «استدل»] أي لإمكان صدورها عنهم أي الأمور الخارقة لها

= قصعة فسبحت وسمعا تسبيحها أي سمع سلمان وأبو الدرداء تسبيح قصعة. وأما كلام العجماء فكتكلم الكلب لأصحاب الكهف، وكما روي أن النبي ﷺ قال: «بينما رجل يسوق بقرة قد حمل عليها، إذ التفتت البقرة إليه وقالت البقرة: إني لم أخلق لهذا أي للحمل، وإنما خلقت للحرث». فقال الناس: سبحان الله! بقرة تكلم! فقال النبي ﷺ: «آمنت بهذا»؛ لأن ربي قادر على تكلم الحيوانات.

وغير ذلك من الأشياء، مثل رؤية عمر رضي الله عنه -وهو على المنبر المنبر من «نبرت الشيء أنبره نبرا» إذا رفعته، في المدينة- جيشه بـ«نهاوند»، اسم مكان في العراق بينه وبين مدينة يبلغ خمس مائة فرسخ فصاعدا. حتى قال لأمير جيشه: «يا سارية» اسم أمير الجيش، «الجبل الجبل» أي اتق الجبل تحذيرا له من وراء الجبل؛ لمكر العدو هناك، وسماع سارية كلامه أي كلام عمر رضي الله عنه مع بعد المسافة، يعني أن عمر رضي الله عنه نادى على هذا المنبر أمير جيشه الذي أرسله إلى نهاوند فقال: «يا سارية، الجبل» حين اشتد عليه الحرب، وسمع سارية رضي الله عنه ذلك النداء.

وكشرب خالد رضي الله عنه السم من غير تضرر به، وكجريان النيل بكتاب عمر رضي الله عنه، كما روي أن النيل كان لا يجري إلا قليلا حتى تلقى إليه بنت باكرة، فإذا ألقيت يجري على عادته، ولما كان الملك عمرو بن العاص رضي الله عنه، فحكوا هذه القصة له، فأرسل المكتوب إلى عمر رضي الله عنه بإعلام الحال، ثم كتب عمر رضي الله عنه مكتوبا: يا نيل، إن كنت تجري بإذن الله اجر، فإن لم تجر فلا تجر أبدا، فأتوا بالمكتوب فألقوا إلى النيل، فجرى ماء النيل على ما كان عادته. وأمثال هذا أكثر من أن يحصى.

ولما استدل المعتزلة المنكرون لكرامة الأولياء بأنه لو جاز ظهور خوارق العادات من الأولياء =

جواب «لو»
لاشتبه بالمعجزة، فلم يتميز النبي من غير النبي: أشار إلى الجواب بقوله:
ذلك الخارق — للاشتراك في المميِّز وهو الخارق — جواب «لما»

ويكون ذلك أي ظهور خوارق العادات من الولي الذي هو من آحاد الأمة معجزة للرسول
أي فرد منها

الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد من أمته؛ لأنه يظهر بها أي بتلك الكرامة أنه ولي، ولن يكون
[وفي نسخة: «ولا»] — صاحب حق لا مبطلا

وليًّا إلا وأن يكون محقا في ديانته، وديانته الإقرار بالقلب واللسان برسالة رسوله مع الطاعة له
أي إلا في حال كونه محقا — ديناري — وإلا كان مستدرجا

في أوامره ونواهيه، حتى لو ادعى هذا الولي الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة لم يكن وليًّا، ولم
جمع «أمر» على «فواعل» كـ«فواضل» — في الدين والشرع — بل زنديقا

يظهر ذلك على يده.

الجارية المستمرة
والحاصل: أن الأمر الخارق للعادة فهو بالنسبة إلى النبي ﷺ معجزة، سواء ظهر من قبله أو
أي من جانبه

من قبل آحاد أمته، وبالنسبة إلى الولي كرامة؛ لخلوه عن دعوى نبوة من ظهر ذلك من قبله،
من الأولياء — الصادر منه — في دعواها النبوة

فالنبي لا بد من علمه بكونه نبيًّا، ومن قصده إظهار خوارق العادات، ومن حكمه قطعًا
مفعول لقوله: «قصده»

بموجب المعجزات، بخلاف الولي.
أي بمقتضاها

= لاشتبه بالمعجزة، فلم يتميز النبي من غير النبي. واستدلوا أيضا بقوله تعالى: ﴿عَٰلِمُ ٱلۡغَيۡبِ فَلَا يُظۡهِرُ عَلَىٰ غَيۡبِهِۦٓ أَحَدًا ٢٦ إِلَّا مَنِ ٱرۡتَضَىٰ مِن رَّسُولٖ﴾ (الجن: ٢٦-٢٧)؛ إذ لو جاز الكرامة لجاز إخباره بالغيب.

جوابه: أن المراد به سلب العموم أي لا يظهر على كل غيبه أحدا، فلا ينافي إظهار بعض غيبه، أو المراد به: وقت القيامة، بقرينة السابق، فلا يبعد أن يطلع عليها بعض الرسل، لكن المستفاد من النصوص أن لا يعلمها إلا الله، كقوله تعالى: ﴿يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرۡسَىٰهَا﴾ الآية (الأعراف ١٨٧)، وكقوله عليه السلام: «ما المسؤول عنها بأعلم من السائل».

أشار إلى الجواب بقوله: ويكون ذلك -أي ظهور خوارق العادات من الولي الذي هو من آحاد الأمة- معجزة للرسول الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد من أمته؛ لأنه يظهر بها -أي بتلك الكرامة- أنه ولي فاعل «يظهر» ولا يكون وليا إلا وأن يكون محقا في ديانته، وديانته الإقرار بالقلب واللسان برسالة رسوله مع الطاعة له في أوامره ونواهيه، حتى لو ادعى هذا الولي الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة لم يكن وليا، ولم يظهر ذلك على يده على سبيل الولاية، وإن ظهر يظهر على سبيل الاستدراج.

والحاصل: أن الأمر الخارق للعادة فهو بالنسبة إلى النبي ﷺ معجزة، سواء ظهر من قبله أو من قبل آحاد أمته، وبالنسبة إلى الولي كرامة؛ لخلوه عن دعوى نبوة من ظهر ذلك من قبله، فالنبي لا بد من علمه بكونه نبيا، ومن قصده إظهار خوارق العادات، ومن حكمه قطعًا بأن يقول: أنا نبي، بموجب المعجزات، بخلاف الولي.

وأفضل البشر بعد نبينا

صلى الله عليه وعلى آله وسلم

والأحسن أن يقال: «بعد الأنبياء»، لكنه أراد البَعدية الزمانية، وليس بعد نبينا نبي، ومع ذلك لا بد من تخصيص عيسى عليه السلام؛ إذ لو أريد كل بشر يوجد بعد نبينا انتقض بعيسى عليه السلام، ولو أريد كل بشر يولد بعده لم يفد التفضيل على الصحابة رضي الله عنهم، ولو أريد كل بشر هو موجود على وجه الأرض لم يفد التفضيل على التابعين ومن بعدهم، ولو أريد كل بشر يوجد على وجه الأرض في الجملة انتقض بعيسى عليه السلام.

الحكم | من الحكم | من البشر | صفة «بشر» | قول المصنف | أي تفضيل الخلفاء

أبو بكر الصديق رضي الله عنه الذي صدق النبي عليه السلام في النبوة من غير تلعثم، وفي المعراج بلا تردد. ثم عمر الفاروق رضي الله عنه الذي فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات. ثم عثمان ذو النورين رضي الله عنه؛ لأن النبي عليه السلام زوّجه رقية، ولما ماتت رقية زوَّجه أم كلثوم، ولما ماتت قال: «لو كانت عندي ثالثة لزوجتكها». ثم علي المرتضى رضي الله عنه من عباد الله وخُلَّص أصحاب رسول الله.

درنگ | [وفي نسخة قبله: «خواص»]

على هذا وجدنا السلف، والظاهر أنه لو لم يكن لهم دليل على ذلك ....

من الصحابة ومن بعدهم

وأفضل البشر بعد نبينا والأحسن أن يقال: «بعد الأنبياء»؛ لأن هذه العبارة توهم أن يكون أبو بكر رضي الله عنه أفضل من الأنبياء غير نبينا، وليس كذلك، وإذا قيل: «بعد الأنبياء» لم يلزم ذلك. لكنه أراد البعدية الزمانية، وليس بعد نبينا نبي، ومع ذلك أي مع إرادة البعدية الزمانية لا بد من تخصيص عيسى عليه السلام بأن يقول: أفضل البشر سوى عيسى عليه السلام؛ إذ لو أريد كل بشر يوجد بعد نبينا سواء وجد في وجه الأرض أو في السماء انتقض بعيسى عليه السلام، ولو أريد كل بشر يولد بعده أي بعد نبينا لم يفد التفضيل على الصحابة رضي الله عنهم، أي تفضيل أبي بكر رضي الله عنه؛ لأن أكثر الصحابة ولد قبله، ولو أريد كل بشر هو موجود على وجه الأرض لم يفد التفضيل على التابعين؛ لأنهم لم يوجدوا بعد، ومن بعدهم، ولو أريد كل بشر يوجد على وجه الأرض في الجملة أي سواء كان في زمان النبي ﷺ أو بعده انتقض بعيسى عليه السلام.

أبو بكر الصديق رضي الله عنه الذي صدق النبي عليه السلام في النبوة من غير تلعثم أي من غير مكث وفكر، وفي المعراج بلا تردد أي قال في المعراج: حق بلا تردد. ثم عمر الفاروق رضي الله عنه الذي فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات. ثم عثمان ذو النورين رضي الله عنه؛ لأن النبي عليه السلام زوجه رقية، ولما ماتت رقية زوجه أم كلثوم، ولما ماتت قال: «لو كانت عندي ثالثة لزوجتكها». ثم علي المرتضى رضي الله عنه من خواص عباد الله وخلص أصحاب رسول الله.

على هذا أي على الترتيب المذكور في الأفضلية وجدنا السلف، والظاهر أنه لو لم يكن لهم دليل على ذلك أي على الترتيب =

لما حكموا بذلك، وأما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين متعارضة، ولم نجد هذه المسألة مما يتعلق
بفحصنا عن النصوص في الفضل فيما بينهم أي الأفضلية[٢]

به شيء من الأعمال، أو يكون التوقف فيه مخلا بشيء من الواجبات.
ليجب الضرورة إلى اختيار أحد الجانبين [وفي نسخة بعده: «على علي المرتضى»]

وكأن السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان رضي الله عنه، حيث جعلوا من علامات السنة والجماعة
كما قاله أبو حنيفة وغيره [وفي نسخة قبله: «أهل»]
لقبا به؛ لكبر السن ولكونهما صهري النبي وأرادوا بهما عثمان وعليا

تفضيل الشيخين ومحبة الختنين.
بفتح المعجمة ثم المثناة ثم النون

والإنصاف أنه إن أريد بالأفضلية كثرة الثواب فللتوقف جهة، وإن أريد كثرة ما يعده ذوو
من السلف بالأعمال أي وجه مى شمارند

العقول من الفضائل فلا.

وخلافتهم أي نيابتهم عن الرسول في إقامة الدين، بحيث يجب على كافة الأمم الاتباع،
وسياسة الأمة أي جميع أصناف الأمة

[ثابتة] على هذا الترتيب أيضًا، يعني أن الخلافة بعد رسول الله ﷺ لأبي بكر، ثم لعمر، ثم
حقا، لا غصبا كما زعمه الرافضة عندنا أي بعد وفاته كانت حقه، فجاءت حقيقة

لعثمان، ثم لعلي، رضوان الله عليهم.

= المذكور لما حكموا بذلك أي بذلك الترتيب. وأما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين وهما أهل السنة والشيعة متعارضة، ولم نجد هذه المسألة أي مسألة تفضيل هذه الأربعة على بعضه مما يتعلق به شيء من الأعمال أي بأن يتوقف عليه شيء من الأعمال، أو يكون التوقف فيه مخلا بشيء من الواجبات.

وكأن السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان رضي الله عنه على علي المرتضى حيث جعلوا من علامات أهل السنة والجماعة تفضيل الشيخين أي أبي بكر وعمر رضي الله عنهما ومحبة الختنين أي عثمان وعلي رضي الله عنهما. والإنصاف أنه إن أريد بالأفضلية كثرة الثواب فللتوقف جهة؛ لأن كثرة الثواب والكرامة عند الله لا يعلمها إلا الله، وليس ذلك بكثرة الفضائل. وإن أريد كثرة ما يعده ذوو العقول من الفضائل فلا أي فلا جهة للتوقف فيه؛ لأن عليا رضي الله عنه أعلم الصحابة وأشجعهم وأزهدهم عن الدنيا وأكثرهم سجودا وجودا وأسبقهم إسلاما، كذا في «شرح المقاصد».

وخلافتهم -أي نيابتهم عن الرسول في إقامة الدين بحيث يجب على كافة الأمم الاتباع- ثابتة على هذا الترتيب أيضًا، أي كالأفضلية، يعني أن الخلافة بعد رسول الله ﷺ لأبي بكر، ثم لعمر، ثم لعثمان، ثم لعلي، رضوان الله عليهم. قالت الروافض، أولهم العلوية قالوا: إن الرسالة نزلت من الله تعالى إلى علي، وإن جبرائيل قد أخطأ، ويصلون عليه، والجماعة تقول: قال الله تعالى: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلۡكُفَّارِ﴾ الآية (الفتح: ٢٩)، وقال الله عز وجل: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٖ مِّن رِّجَالِكُمۡ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَۗ﴾ (الأحزاب: ٤٠). الخلافة الحقة بعد النبي ﷺ لعلي -الجملة مقول «قالت»- لكثرة فضائله ولورود النص في حقه، وكلاهما مردود، أما الأول فلأن المفضول ربما يكون أليق للقيام بمصالح الناس ولإمامتهم، وأما الثاني فلما سيأتي.

ثم اعلم بأن زيادة المحبة لقرابة النبي أو الاعتقاد لزيادة كماله ليس برفض، بل الرفض بغض الصحابة لأجله أو الاعتقاد بأن الخلافة بعد النبي ﷺ له، وبهذا يندفع توهم الميل إلى الرفض من كلام الشارح.

كصحيفة، أي صفة

وذلك لأن الصحابة قد اجتمعوا يوم توفي رسول الله ﷺ في سقيفة بني ساعدة، واستقر

أي ثبوت هذا الترتيب فيها — مجهول، وقيل: معلوم — سائبان — قبيلة في الأنصار

من الأنصار

رأيهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة أبي بكر رضي الله عنه، فأجمعوا على ذلك، وبايعه علي رضي الله عنه على

فيما بين المهاجرين والأنصار — أي استحقاقه لها وصيرورتها له حقيقة

صفة لـ«توقف»

رؤوس الأشهاد بعد توقف كان منه، ولو لم تكن الخلافة حقًّا له لما اتفق عليه الصحابة، ولنازعه

أي إعلانا — جمع «شاهد» بمعنى حاضر — «كان» تامة ظاهرا — بل غصبا — أي في الخلافة

علي رضي الله عنه كما نازع معاوية رضي الله عنه، ولاحتج عليهم لو كان في حقه نص، كما زعمت الشيعة، وكيف

رد على الشيعة — أي الضلالة

يتصور في حق أصحاب رسول الله ﷺ الاتفاق على الباطل، وترك العمل بالنص الوارد.

نائب الفاعل لقوله: «يتصور» — خلاف الحق والشرع

ثم إن أبا بكر رضي الله عنه لما يئس من حياته دعا عثمان رضي الله عنه، وأملى عليه كتاب عهده لعمر رضي الله عنه، فلما كتب

أخذ في إثبات خلافة عمر — بمرضه — أي كتب — أي استكتبه — أي عهد الولاية والخلافة له

ختم الصحيفة، وأخرجها إلى الناس وأمرهم أن يبايعوا لمن في الصحيفة، فبايعوا، حتى مرت

أي طبع عليها خاتمه — كلهم ممن هو أهل عقد

بعلي رضي الله عنه، فقال: بايعنا لمن فيها وإن كان عمر رضي الله عنه. ....

أي المكتوب بولاية العهد له فيها

وذلك أي بيان الترتيب المذكور لأن الصحابة قد اجتمعوا قبل دفن النبي ﷺ يوم توفي رسول الله ﷺ في سقيفة بني ساعدة اسم رجل من الصحابة، واستقر رأيهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة أبي بكر رضي الله عنه، «على» متعلق بـ«استقر»، فأجمعوا على ذلك أي الخلافة، وبايعه علي رضي الله عنه على رؤوس الأشهاد أي على رؤوس الخلائق بعد توقف كان منه، أي كان التوقف من علي رضي الله عنه، أي توقف مدة حياة فاطمة، وهي ستة أشهر في الأصح، أرسل علي رضي الله عنه بعد وفاة فاطمة إلى أبي بكر للبيعة، فلما صلى أبو بكر رضي الله عنه الظهر صعد على المنبر فتشهد وذكر شأن علي رضي الله عنه وتخلفه عن البيعة وعذره الذي اعتذر إليه. وروي أن فاطمة رضي الله عنها سألت من أبي بكر رضي الله عنه ميراثها من رسول الله ﷺ، ومنعها أبو بكر رضي الله عنه فقال: قال عليه السلام: «إنا معاشر الأنبياء لا نورث، ما تركناه صدقة»، ولذا لم يتكلم مدة حياتها.

ولو لم تكن الخلافة حقا له أي لأبي بكر لما اتفق عليه الصحابة، ولنازعه علي رضي الله عنه كما نازع معاوية رضي الله عنه، ولاحتج أي غلب عليهم لو كان في حقه أي في حق علي رضي الله عنه نص كما زعمت الشيعة، زعموا أن النبي ﷺ قال لعلي رضي الله عنه: «أنت الخليفة من بعدي»، وقال عليه السلام: «إنه إمام المتقين»، وغير ذلك من الأخبار، والكل مدفوع؛ لأنه لو كان في حقه نص صريح لكان هو وأصحابه الكل ظالما، وكمال النبي ﷺ بريء من أن يتخذ الظلمة صحابة وأركانا لدينه، وأيضا: كيف يتصور كتمه في البلوى العام حين شاور كبار الصحابة عند وفاة النبي ﷺ؟! وكيف يتصور في حق أصحاب رسول الله ﷺ الاتفاق على الباطل وهو خلافة أبي بكر الصديق رضي الله عنه، وترك العمل بالنص الوارد؟!

ثم إن أبا بكر رضي الله عنه لما يئس أي صار نوميذا من حياته دعا عثمان رضي الله عنه وأملى أي كتب عليه كتاب عهده لعمر رضي الله عنه، أي قال له: اكتب: بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد أبو بكر الصديق رضي الله عنه في آخر عهده من الدنيا وأول عهده من العقبى، فإني استخلفت عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فإن عدل فذلك ظني به، وإن جار فلكل امرئ ما اكتسب، والخير أردت، فلا أعلم الغيب، وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون. فلما كتب ختم الصحيفة، وأخرجها إلى الناس وأمرهم أن يبايعوا لمن في الصحيفة، فبايعوا، حتى مرت أي التصقت بعلي رضي الله عنه، فقال: بايعنا لمن فيها أي في الصحيفة وإن كان عمر رضي الله عنه.

وبالجملة وقع الاتفاق على خلافته.

بيد أبي لؤلؤة — هم بقية العشرة

ثم استشهد عمر رضي الله عنه وترك الخلافة شورى بين ستة: ١- عثمان ٢- وعلي ٣- وعبد الرحمن

شهيد كرده شد — أي ذات شورى، أي على الشورى، بنزع الخافض حال، أو مفعول ثان لـ«ترك»

ابن عوف ٤- وطلحة ٥- والزبير ٦- وسعد بن أبي وقاص رضي الله عنهم.

بن عبد الله — بن العوام ابن عمة الرسول، ولد صفية عمته — اسمه مالك — في البيعة

ثم فوض الأمر خمستهم إلى عبد الرحمن بن عوف، ورضوا بحكمه، فاختار عثمان رضي الله عنه وبايعه

باختيارهم بترك طلحة لعثمان، وترك الزبير لعلي، وترك سعد وعبد الرحمن كلًا — جمع «عيد»

بمحضر من الصحابة، فبايعوه وانقادوا لأوامره، وصلوا معه الجمع والأعياد، فكان إجماعًا.

أي بمجلس حضورهم — جمع «جمعة» — وهو شأن الإمام — ذلك الاختيار أو خلافته — [وفي نسخة: «فاجتمع»]

ثم استشهد وترك الأمر مهملًا، فأجمع كبار المهاجرين والأنصار على علي رضي الله عنه، والتمسوا

في الخلافة — بل أكثرهم

منه قبول الخلافة، وبايعوه؛ لما كان أفضل أهل عصره وأولاهم بالخلافة. وما وقع من المخالفات

والمحاربات لم يكن من نزاع في خلافته، بل عن خطأ في الاجتهاد.

في أيام الخلافة — [وفي نسخة: «عن»] — من أهل الخلاف

وما وقع من الاختلاف بين الشيعة وأهل السنة في هذه المسألة، وادعاء كل من الفريقين النص

بيان لـ«ما» — والمناظرات — أي حقية الخلافة

في باب الإمامة، وإيراد الأسولة والأجوبة من الجانبين: فمذكور في المطولات.

على علي أو أبي بكر — الصواب: «الأسئلة» — في البحث والجدال

وبالجملة وقع الاتفاق على خلافته. ثم استشهد عمر رضي الله عنه على يد غلام للمغيرة بن شعبة، طعنه وهو في الصلاة، وترك الخلافة شورى بمعنى التشاور، أي حين علم بالموت جعل الخلافة شورى بين ستة:

١- عثمان ٢- وعلي ٣- وعبد الرحمن بن عوف

٤- وطلحة ٥- والزبير ٦- وسعد بن أبي وقاص رضي الله عنهم.

ثم فوض الأمر خمستهم إلى عبد الرحمن بن عوف، ورضوا بحكمه، فاختار عثمان رضي الله عنه وبايعه بمحضر من الصحابة، فبايعوه وانقادوا لأوامره ونواهيه وصلوا معه الجمع والأعياد أي صلاة العيد، العيد: السرور، ولذلك سمي يوم العيد عيدا. فكان الخلافة الحقة إجماعًا.

ثم استشهد يعني عثمان رضي الله عنه، وترك الأمر مهملًا، أي لم يتعين الخلافة لأحد، فاجتمع كبار المهاجرين الذين هاجروا إلى المدينة من مكة والأنصار الذين نصروا الرسول عليه السلام على علي رضي الله عنه، والتمسوا أي طلبوا منه أي من علي رضي الله عنه قبول الخلافة، وبايعوه؛ لما كان أفضل أهل عصره وأولاهم بالخلافة.

وما وقع من المخالفات بين علي ومعاوية رضي الله عنهما والمحاربات لم يكن خبر «ما وقع» عن نزاع في خلافته، بل عن خطأ في الاجتهاد أي في استخراج المسألة، وهو ترك القصاص ممن قتل عثمان رضي الله عنه، قال علي رضي الله عنه: إخواننا بغوا علينا، وليسوا كفارا.

وما وقع من الاختلاف بين الشيعة وأهل السنة في هذه المسألة أي مسألة التفضيل وادعاء كل من الفريقين أي أهل السنة والشيعة النص في باب الإمامة، وإيراد الأسولة والأجوبة من الجانبين: فمذكور في المطولات جواب «ما وقع».

والخلافة ثلاثون سنة ثم بعدها مُلْك وإمارة

من الوفاة، كما في رواية: «بعدي» — يعض بعضهم بعضا ظلما — گزنده

لقوله عليه السلام: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة، ثم يصير بعدها ملكًا عضوضًا».

بن أبي سفيان — بضم الميم وسكون اللام — الإمارة والخلافة — أي أوائله — [وفي نسخة: «بعد»]

وقد استشهد علي رضي الله عنه على رأس ثلاثين سنة من وفاة رسول الله عليه السلام، فمعاوية ومن بعده

بيد عبد الرحمن بن ملجم — خلافته أربع سنين وتسعة أشهر — فأتمها ابنه الحسن بقدر ستة أشهر

لا يكونون خلفاء، بل ملوكًا وأمراء.

وهذا مشكل؛ لأن أهل الحل والعقد من الأمة قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسية

أي جعلهم كذلك لا خلفاء — من أئمة الوقت المجتهدين — وأنكرها الشيعة، وأثبتها السالمي في «تمهيده»

وبعض المروانية، كعمر بن عبد العزيز مثلًا. ولعل المراد: أن الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء

أمه بنت عاصم بن عمر بن الخطاب — جواب عن الإشكال — نه آميزد

من المخالفة وميل عن المتابعة تكون ثلاثين سنة، وبعدها قد تكون، وقد لا تكون.

للشرع — إلى البدعة والظلم — كما في عهد عمر ومعاوية وغيرهما — وعندنا لا يجب عليه شيء

ثم الإجماع على أن نصب الإمام واجب، وإنما الخلاف في أنه يجب على الله أو على الخلق بدليل

وقع — مقرر كردن — [وفي نسخة: «هل يجب على الله تعالى»]

سمعي أو عقلي، والمذهب أنه يجب على الخلق سمعًا؛ لقوله عليه السلام: «من مات ولم يعرف إمام زمانه، ..

شرعي — المختار لنا — أي لم يعرفه بحيث يطيعه

والخلافة ثلاثون سنة، ثم بعدها ملك جمع «ملك» وإمارة؛ لقوله عليه السلام: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة، ثم يصير بعدها ملكا بكسر الميم وسكون اللام، وحكي بضم الميم وسكون اللام، وقيل: بفتح الميم وكسر اللام إن كان «العضوض» بمعى الفاعل، عضوضًا» أي يكون ظالما بعضهم لبعض، فعبر عن الظلم به؛ لأن الظالم كأنه يعض ويأكل المظلوم. ومدة الخلافة لأبي بكر سنتان، وعشرة لعمر، واثنا عشر لعثمان، وستة لعلي رضي الله عنه، وقد تم ثلاثون يوم قتل علي رضي الله عنه.

وقد استشهد علي رضي الله عنه على رأس ثلاثين سنة بعد وفاة رسول الله عليه السلام، فمعاوية ومن بعده لا يكونون خلفاء، بل ملوكا وأمراء. وهذا أي كون الخلافة ثلاثين سنة بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام مشكل؛ لأن أهل الحل والعقد والمراد من أهل العقد: أهل الحرم، أي أهل مكة والمدينة فقط، وأهل الحل هو سائر الناس المسلمين، من الأمة قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسية وبعض المروانية، كعمر بن عبد العزيز مثلا. ولعل واللام الأول أصل عند جماعة، وإنما يحذف تخفيفا في قولك: «علك»، وقيل: زائدة، والأصل «علك»، و«لعل» حرف، والحذف تصرف، والحرف بعيد منه. المراد إشارة إلى دفع الإشكال، أي مراد النبي ﷺ من الحديث أن الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة وميل أي إعراض عن المتابعة تكون ثلاثين سنة، وبعدها قد تكون وقد لا تكون.

ثم الإجماع على أن نصب الإمام واجب، وإنما الخلاف في أنه هل يجب على الله تعالى ذهب الإمامية بناء على أنه لطف فيجب على الله تعالى. رد عليه بأنه لو وجب على لله تعالى لما خلا زمان من إمام ظاهر جامع لشرائط الإمامة. أجيب بأن وجود الإمام لطف، وإنما عدم من جهة إساءة العباد.

أو على الخلق، بدليل سمعي الباء متعلق بقوله: «نصب». أو عقلي، والمذهب أي المذهب المختار أنه يجب على الخلق سمعا؛ لقوله عليه السلام: «من مات ولم يعرف إمام زمانه، =

فقد مات ميتة جاهلية»، ولأن الأمة قد جعلوا أهم المهمات بعد وفاة النبي ﷺ نصب الإمام، حتى
[ساقط في نسخة] طريق موت الجاهلية ماتوا بلا معرفة النبي، شبه الإمام بالنبي أي أعظم المقاصد الشرعية على الأمة خليفة لنبيها

قدموه على الدفن، وكذا بعد موت كل إمام، ولأن كثيرًا من الواجبات الشرعية يتوقف عليه،
النبوي واجب مقدم على كل مهم من ألزم الشرائع وشعائر الإسلام

كما أشار إليه بقوله:
أي إلى هذا التوقف

والمسلمون لا بد لهم من إمام

جمع «ثغر» بالفتح والضم سرحد ملك كفار جمع «جيش» لشكر
يقوم بتنفيذ أحكامهم وإقامة حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم وأخذ صدقاتهم
مهيأ في الدين والسياسة والنظم القود وغيرها للجهاد من السوائم والعشور

كالبغاة
وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق، وإقامة الجمع والأعياد وقطع المنازعات الواقعة بين
مغلوب ويسپا كردن هم السراق ودزدان رہزنان للشرع أو العبد نابالغان بنصب القضاة والأمراء من يزوجهم

العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وتزويج الصغار والصغائر الذين لا أولياء لهم
من المدعين وللشرع العادلة كشهادة الأهلة بعد بلوغهم جمع «صغير» جمع «صغيرة» وكذا الإنفاق على الضعفاء، كالزمن

مال جهاد
وقسمة الغنائم، ونحو ذلك من الأمور التي لا يتولاها آحاد الأمة.
جمع «غنيمة»، فيما بين الغانمين، والخمس اى ولا يتش نتوانند [وفي نسخة قبله: «من»]

فإن قيل: لم لا يجوز الاكتفاء بذي شوكة في كل ناحية؟ ومن أين يجب نصب من له الرياسة

العامة؟ قلنا: لأنه يؤدي إلى منازعات ومخاصمات مفضية إلى اختلال أمر الدين والدنيا،.........
أي يجب؛ لأنه إلخ

= مات ميتة» بكسر الميم للنوع. والميتة: ما فارقه الروح من غير تزكية. «جاهلية» صفة «ميتة»، يعني صار باغيا، فإذا مات على تلك الحالة مات على الضلالة، كما يموت أهل الجاهلية عليها. قيل: المراد من الإمام في هذا الحديث هو النبي الذي بعث في ذلك الوقت، فعلى هذا لا يرد ما قاله الشارح بعيد هذا بقوله: «فيعصي الأمة كلهم، ويكون ميتهم ميتة جاهلية»، ولا يحتاج إلى ذلك الجواب بالتكلف، ويزول الإشكال بالكلية على ما لا يخفى.

ولأن الأمة قد جعلوا أهم المهمات بعد وفاة النبي ﷺ نصب الإمام، حتى قدموه على الدفن أي دفن الرسول، وكذا بعد موت كل إمام. ولأن كثيرا من الواجبات الشرعية كأمور الجمع والأعياد يتوقف عليه أي على الإمام، كما أشار إليه بقوله:

والمسلمون لا بد لهم من إمام يقوم بتنفيذ أحكامهم وإقامة حدودهم على ما تقتضيه القوانين الإسلامية وسد ثغورهم الثغور: موضع المخافة من خروق البلدان، وتجهيز جيوشهم والجهاز: ما يعد من الأمتعة للنقلة كعدد السفر، وما يحمل من بلدة إلى أخرى، وما تزف به المرأة إلى زوجها. وأخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة من «اللص» وقطاع الطريق، وإقامة الجمع والأعياد، وقطع المنازعات الواقعة بين العباد، وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وتزويج الصغار جمع «صغير» والصغائر جمع «صغيرة» الذين لا أولياء لهم، وقسمة الغنائم، ونحو ذلك من الأمور التي لا يتولاها أي لا يكون وليا آحاد من الأمة.

فإن قيل: لم ههنا استفهام، وحذفت ألفها مع حروف الجر؛ للفرق بين الاستفهامية والخبرية. لا يجوز الاكتفاء بذي شوكة في كل ناحية؟ ومن أين يجب نصب من له الرياسة العامة؟ قلنا: لأنه يؤدي إلى منازعات ومخاصمات مفضية إلى اختلال أمر الدين والدنيا،=

كما نشاهد في زماننا هذا.

فإن قيل: فليكتف بذي شوكة له الرياسة العامة، إماما كان أو غير إمام؛ فإن انتظام الأمر
في إتمام هذا المهم هو السلطان الناظم السائس
يحصل بذلك، كما في عهد الأتراك.
جمع «ترك»

قلنا: نعم، يحصل بعض النظام في أمر الدنيا، ولكن يختل أمر الدين، وهو الأمر المقصود [ساقط في نسخة]
بذلك الرئيس العام أي نسقه لعدم كونه إماما الأعظم من هذا النصب
الأهم والعمدة العظمى.

فإن قيل: فعلى ما ذكر من أن مدة الخلافة ثلاثون سنة، يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين
الأربعة والحسن
خاليًا عن الإمام، فيعصي الأمة كلهم، ويكون ميتتهم ميتة جاهلية.
لختم الخلافة تبقى عاصية بالكسر

قلنا: قد سبق أن المراد: الخلافة الكاملة، ولو سلم فلعل دور الخلافة ينقضي دون دور
بعد ذكر الحديث قريبا على منهاج النبوة، كما ورد أي عهدها ودورانها
الإمامة، بناءً على أن الإمامة أعم. لكن هذا الاصطلاح مما لم نجده من القوم، بل من الشيعة من
على عموم الإمامة من الخلافة أي أهل السنة
يزعم أن الخليفة أعم، ولهذا يقولون بخلافة الأئمة الثلاثة دون إمامتهم، وأما بعد الخلفاء العباسية فالأمر مشكل.

= كما نشاهد في زماننا هذا.

فإن قيل: فليكتف بذي شوكة له الرياسة العامة، إماما كان أو غير إمام؛ لأن المقصود من نصب الإمام ذلك، فإن حصل بذي شوكة من ذلك فلا يحتاج إلى اجتماع الأمة على نصب إمام؛ فإن انتظام الأمر يحصل بذلك أي بالاكتفاء المذكور، كما في عهد الأتراك.

قلنا: نعم، يحصل بعض النظام في أمر الدنيا، ولكن يختل أمر الدين، وهو المقصود الأهم؛ لأن صاحب الشوكة قد يكون جاهلا لا يعلم الأحكام الشرعية، فيختل أمر الدين بذلك، والعمدة العظمى العمدة: ما يعتمد إليه.

فإن قيل: فعلى ما ذكر من أن مدة الخلافة ثلاثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين هم أبو بكر وعمر وعثمان وعلي ﷺ خاليا عن الإمام، فيعصي الأمة كلهم، ويكون ميتتهم ميتة جاهلية. قلنا: قد سبق أن المراد الخلافة الكاملة، فلا يلزم من انتفاء هذه الخلافة انتفاء الخلافة المطلقة؛ لأن انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام. ولو سلم فلعل دور الخلافة ينقضي دون دور الإمامة بناءً على أن الإمامة أعم؛ لأن الخليفة من كان طريقته وحكومته على طريقة النبي ﷺ، وحكومة الإمام والسلطان أعم.

لكن هذا الاصطلاح مما لم نجده من القوم، يعني لم نجد الاصطلاح متعارفا فيما بينهم، بل من الشيعة من يزعم أن الخليفة أعم، ولهذا أي ولأجل أن الخليفة أعم من الإمام عند الشيعة يقولون بخلافة الأئمة الثلاثة أبو بكر وعمر وعثمان ﷺ دون إمامتهم، وأما بعد الخلفاء العباسية فالأمر مشكل؛ لأن الإمام من قريش، وغيره لا يكون إماما كما قال به الرسول، فعلى هذا يكون =

ثم ينبغي أن يكون الإمام ظاهرًا

على رؤوس الأشهاد

ليرجع إليه، فيقوم بالمصالح؛ ليحصل ما هو الغرض من نصب الإمام، لا مختفيًا من أعين

في بيته أو في مكامن أو في السماء

الناس، خوفًا من الأعداء وما للظلمة من الاستيلاء، ولا منتظرا خروجه عند صلاح الزمان

أن يقتلوه — في الآتي — بروزه إلى الناس — من المظالم

وانقطاع مواد الشر والفساد وانحلال نظام أهل الظلم والعناد.

كشادگی از تنگنای بند وبست ظالمانه — والعداوة لأرباب الإمامة

لا كما زعمت الشيعة -خصوصًا الإمامية منهم- أن الإمام الحق بعد رسول الله ﷺ:

[ساقط في نسخة] — القائلة بخلافة علي بلا فصل — هم الاثنا عشرية — بالاستحقاق ولو لم يكن بالفعل

١- علي رضي الله عنه — ٢- ثم ابنه الحسن رضي الله عنه — ٣- ثم أخوه الحسين رضي الله عنه

المرتضى ابن أبي طالب — المجتبى السبط الأكبر — السبط الأصغر

٤- ثم ابنه علي زين العابدين — ٥- ثم ابنه محمد الباقر — ٦- ثم ابنه جعفر الصادق

أبو الحسن أو أبو الحسين أو أبو محمد — سمي به؛ لتبقره في العلم — لكمال صدقه أو كونه صديقا

٧- ثم ابنه موسى الكاظم — ٨- ثم ابنه علي الرضا — ٩- ثم ابنه محمد التقي

للغيظ — بالقضاء — لقبه الجواد كنيته أبو جعفر — عن المعاصي

١٠- ثم ابنه علي النقي — ١١- ثم ابنه الحسن العسكري

عن العيوب — أبو الحسن الهادي — أبو محمد

١٢- ثم ابنه محمد أبو القاسم المنتظر المهدي.

[وفي نسخة: «القائم»] القائم والحجة صاحب الزمان

= الأمر مشكلا؛ لقوله عليه السلام: «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية».

ثم ينبغي أن يكون الإمام ظاهرا ليرجع إليه، فيقوم بالمصالح؛ ليحصل ما هو الغرض من نصب الإمام، لا مختفيا من أعين الناس، خوفا والفرق بين الخوف والحزن: أن الخوف على المتوقع، والحزن على الواقع. من الأعداء وما للظلمة معطوف على قوله: «من الأعداء» تقديره: خوفا من الاستيلاء للظلمة، ولا منتظرا أي مترقبا خروجه أي خروج الإمام عند صلاح الزمان أي أمن الزمان وانقطاع مواد الشر والفساد وانحلال أي ذهاب نظام أهل الظلم والعناد، كما زعمت الشيعة، خصوصا الإمامية منهم قالت الإمامية: لا تكون الدنيا بغير إمام من ولد حسين، وإن الإمام عالم أهل الأرض، والجماعة تقول: إن الأمة بعضهم أئمة لبعض في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. أن الإمام الحق بعد رسول الله ﷺ:

١- علي رضي الله عنه — ٢- ثم ابنه الحسن رضي الله عنه — ٣- ثم أخوه الحسين رضي الله عنه

٤- ثم ابنه علي زين العابدين — ٥- ثم ابنه محمد الباقر — ٦- ثم ابنه جعفر الصادق

٧- ثم ابنه موسى الكاظم — ٨- ثم ابنه علي الرضا — ٩- ثم ابنه محمد التقي

١٠- ثم ابنه علي النقي — ١١- ثم ابنه الحسن العسكري

١٢- ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي.

وقد اختفى خوفًا من أعدائه، وسيظهر فيملأ الدنيا قسطًا وعدلًا، كما ملئت جورًا وظلمًا.

في «سُرَّ مَن رأى» في قرب القيامة كما ورد به الحديث

ولا امتناع في طول عمره وامتداد أيام حياته، كعيسى والخضر وغيرهما.

[وفي نسخة: «أيامه»] ممن طال عمره كإلياس

وأنت خبير بأن اختفاء الإمام وعدمه سواء في عدم حصول الأغراض المطلوبة من وجود

إيراد على الشيعة الإمامية فلا فائدة في وجوده مع اختفائه، فميتة الشيعة بلا إمامهم جاهلية

الإمام. وأن خوفه من الأعداء لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه إلا الاسم، بل غاية الأمر

لأهل البيت وهم الجورة إلى زين العابدين لا الرسم ولا العلامة لهذا الخوف

أن يوجب اختفاء دعوى الإمامة، كما في حق آبائه الذين كانوا ظاهرين على الناس، ولا يدعون

أي إخفاءه إياها قالوا فكان ينبغي له أيضا أن لا يستتر عن الأعين ولا يدعي الإمامة علانية؛ لأن الولد سر لأبيه

الإمامة. وأيضًا فعند فساد الزمان واختلاف الآراء واستيلاء الظلمة احتياج الناس إلى الإمام

بالظلم والغصب فإنه نصب حافظا للأمة ولبيضة الإسلام

أشد، وانقيادهم له أسهل.

عن المظالم

ويكون من قريش، ولا يجوز من غيرهم، ولا يختص ببني هاشم وأولاد علي رضي الله عنه، يعني

نصبه الإمامة

يشترط أن يكون الإمام قريشيًّا؛ لقوله عليه السلام: «الأئمة من قريش»، وهذا وإن كان خبر واحد، لكن لما

أي واجب كونهم منهم لا مشهورا مما يزاد به على القطعي

رواه أبو بكر رضي الله عنه محتجًّا به على الأنصار ....

بإزاء دعواهم الإمارة بقولهم: منا أمير إلخ

وقد اختفى والواو للحال خوفا من أعدائه، وسيظهر فيملأ الدنيا قسطا يقال: «أقسط الرجل فهو مقسط» إذا عدل، و«قسط يقسط فهو قاسط» إذا جار. وعدلا، كما ملئت جورا وظلما. يملك سبع سنين، فذهب العلماء إلى أنه إمام عادل من أولاد فاطمة رضي الله عنها.

ولا امتناع في طول عمره أي مهدي وامتداد أيامه، كعيسى والخضر وغيرهما. روي عن النبي ﷺ في بعض الأخبار أنه ذكر قصة الخضر فقال: إنه ابن ملك من الملوك، فأراد أبوه أن يستخلفه من بعده، فلم يقبل، فهرب منه، ولحق بجزائر البحر، فطلبه أبوه فلم يقدر عليه. قال مجاهد: إنما سمي الخضر خضرا؛ لأنه إذا صلى بمكان اخضر ما حوله. وقال عكرمة: إنما سمي الخضر خضرا؛ لأنه لم يكن بأرض إلا اخضرت.

وأنت خبير هذا رد مذهب الشيعة بأن اختفاء الإمام وعدمه سواء في عدم حصول الأغراض المطلوبة من وجود الإمام. وأن خوفه من الأعداء لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه إلا الاسم، بل غاية الأمر أن يوجب الخوف اختفاء دعوى الإمامة، كما في حق آبائه أي آباء المهدي الذين كانوا ظاهرين على الناس، ولا يدعون الإمامة. وأيضا معطوف على قوله: «وأنت خبير» فعند فساد الزمان واختلاف الآراء واستيلاء الظلمة احتياج الناس إلى الإمام أشد، وانقيادهم له أي الإمام أسهل من عكسه، أي من احتياج الناس إلى الإمام عند أمن الزمان وعدم اختلاف الآراء وعدم استيلاء الظلمة.

ويكون من قريش، ولا يجوز من غيرهم، ولا يختص ببني هاشم وأولاد علي رضي الله عنه، يعني يشترط أن يكون الإمام قريشيا؛ لقوله عليه السلام: «الأئمة من قريش»، وهذا جواب ما يقال، وهو أن قوله عليه الصلاة والسلام: «الأئمة من قريش» خبر الواحد، ولا يفيد العلم بل يفيد غلبة الظن. فأجاب عنه بقوله: وهذا وإن كان خبر واحد، لكن لما رواه أبو بكر رضي الله عنه محتجا به على الأنصار حين نازعوا في الإمامة =

[ساقط في نسخة]
ولم ينكره أحد، فصار مُجمَعًا عليه، ولم يخالف فيه إلا الخوارج وبعض المعتزلة.
[ساقط في نسخة] فجاء قطعا من هذه الجهة أي في شرط القريشية
من أبناء علي المرتضى
ولا يشترط أن يكون هاشميا أو علويا؛ لما ثبت بالدلائل من خلافة أبي بكر وعمر
وكذا معاوية عند الكثيرين شرح لقوله: «ولا يختص» من أبناء هاشم بيان لـ«ما» الموصولة
[ساقط في نسخة]
وعثمان رضي الله عنهم، مع أنهم لم يكونوا من بني هاشم وإن كانوا من قريش؛ فإن قريشا اسم لأولاد
[وفي نسخة: «رضي الله تعالى عنهم أجمعين»] ولا أولاد علي رضي الله عنه هؤلاء الثلاثة فثبت أنه لا ينافيه ما اشترطنا فيها
النضر بن كنانة. وهاشم هو أبو عبد المطلب جد رسول الله ﷺ؛ فإنه محمد بن عبد الله بن
والده صفة لـ«عبد المطلب»
عبد المطلب بن هاشم بن عبد مَناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لوي بن غالب بن
فهر بن مالك بن نضر بن كنانة بن خزيمة بن مُدرِكة بن إلياس بن مُضَر بن نِزَار بن معد بن
عدنان. فالعلوية والعباسية من بني هاشم؛ لأن العباس وأبا طالب ابنا عبد المطلب.

هذا القدر من سلسلة نسبه ثابت والزائد عليه مختلف فيه [قوله: «ابن تيم بن مرة» ساقط في نسخة]
وأبو بكر رضي الله عنه قريشي؛ لأنه ابن أبي قُحافة عثمان بن عامر بن عمرو بن تيم بن مرة بن كعب بن
اسمه عبد الله اسمه عثمان فاتصل بالنبي في مرة
[وفي نسخة: «رباح»]
لوي. وكذا عمر رضي الله عنه؛ لأنه ابن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رياح بن عبد الله بن قرط بن
بنون وفاء مصغرا بتحتانية بضم القاف
رزاح بن عدي بن كعب. وكذا عثمان رضي الله عنه؛ لأنه ابن عفان بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس
راء مهملة ثم زاي معجمة خفيفة فهو أبعد من أبي بكر إلى النبي
ابن عبد مناف.
فهو أقرب الثلاثة إليه
بل محفوظا عادلا [وفي نسخة بعده: «من الذنب»]
ولا يشترط في الإمام أن يكون معصوما؛ لما مر من الدليل على إمامة أبي بكر رضي الله عنه، ....
عن المعاصي كلها

= بمحضر الصحابة، فقالوا: منا أمير ومنكم أمير. لم ينكره أحد جواب «لما»، فقبلوه وأجمعوا عليه فصار مجمعا عليه، فصار دليلا قاطعا يفيد اليقين باشتراط القريشية. لم يخالف فيه أي في الإمام إلا الخوارج وبعض المعتزلة.

ولا يشترط أن يكون هاشميا أي من أولاد هاشم أو علويا؛ لما ثبت بالدلائل من خلافة أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله تعالى عنهم أجمعين، مع أنهم لم يكونوا من بني هاشم، وكانوا من قريش؛ فإن قريشا اسم لأولاد النضر بن كنانة. وهاشم هو أبو عبد المطلب جد رسول الله ﷺ؛ فإنه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب ابن لوي بن غالب بن فهر بن مالك بن نضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان. فالعلوية والعباسية من بني هاشم؛ لأن العباس وأبا طالب ابنا عبد المطلب.

وأبو بكر رضي الله عنه قريشي؛ لأنه ابن أبي قحافة عثمان عطف بيان بن عامر بن عمرو بن كعب بن لوي. وكذا عمر رضي الله عنه؛ لأنه ابن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رباح بن عبد الله بن قرط بن رزاح بن عدي بن كعب. وكذا عثمان رضي الله عنه؛ لأنه ابن عفان بن أبي العاص ابن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف. ولا يشترط في الإمام أن يكون معصوما من الذنب؛ لما مر من الدليل على إمامة أبي بكر رضي الله عنه، =

مع عدم القطع بعصمته.

وأيضا الاشتراط هو المحتاج إلى الدليل، وأما في عدمِ الاشتراط فيكفي فيهِ عدم دليل الاشتراط.

للعصمة كما شرطه الشيعة [ساقط في نسخة]

واحتج المخالف بقوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾، وغير المعصوم ظالم فلا ينالهِ

[ساقط في نسخة] (البقرة: ١٢٤) ٢

عهد الإمامة.

لكونه ظالما بالمعاصي لجوازها عليه

والجواب: المنع؛ فإن الظالم من ارتكب معصية مُسقِطة للعدالة مع عدم التوبة والإصلاح،

أي عدم تسليم كونه ظالما · كبيرة أو إصرار صغيرة · عنها · لفساد معصيته

فغير المعصوم لا يلزم أن يكون ظالما.

أي في قلبه [وفي نسخة: «ذنبا»]

وحقيقة العصمة أن لا يخلق الله تعالى في العبدِ الذنبَ، مع بقاء قدرته واختياره. وهذا معنى

عندنا · أي ملكة هواه · على الذنب · في إصداره

في تعريفها

قولهم: هي لطف من الله تعالى، يحملهِ على فعل الخير، ويزجره عن الشر، مع بقاء الاختيار؛

أي بزنش تحقق كردن · على عبد من عباده · برے انگيزد · الطاعة · بازميدارد · أي المعصية

تحقيقا للابتلاء.

مفعول له وعلة لاشتراط بقاء الاختيار

[قوله: «الماتريدي رحمه الله» ساقط في نسخة] · أي بما فسرناها به

ولهذا قال الشيخ أبو منصور الماتريدي رحمه الله: العصمة لا تزيل المحنة. وبهذا يظهر فساد قول

الحنفي · تكليف الأحكام

من قال: إنها خاصية في نفس الشخص أو في بدنه، يمتنع بسببها صدور الذنب عنه.

في حدها · مطبوعة فطر وجبل عليها · أي يستحيل عقلا أو عادة

= مع عدم القطع بعصمته، خلافا للإمامية والإسماعيلية، ولا يشترط أن يكون عالما بجميع مسائل الدين أصولها وفروعها، خلافا للإمامية، ولا يشترط أيضا ظهور المعجزة على يده في دعوى الإمامة، خلافا للفلاسفة.

وأيضا الاشتراط أي اشتراط العصمة هو المحتاج إلى الدليل، وأما في عدم الاشتراط فيكفي عدم دليل الاشتراط.

احتج المخالف أي القائل لأن يكون الإمام معصوما من الذنب بقوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾، والمراد من العهد: عهد الإمامة، وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الإمامة. والجواب: المنع، لا نسلم أن غير المعصوم ظالم؛ فإن الظالم من ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والإصلاح، فغير المعصوم لا يلزم أن يكون ظالما.

وحقيقة العصمة أن لا يخلق الله تعالى في العبد ذنبا، مع بقاء قدرته أي العبد واختياره. وهذا أي ما ذكرنا من حقيقة العصمة معنى قولهم أي قول المعتزلة: هي أي العصمة لطف من الله تعالى، يحمله أي يحمل اللطف العبد على فعل الخير، ويزجره أي يمنعه عن الشر، مع بقاء الاختيار؛ تحقيقا علة لبقاء الاختيار للابتلاء. والابتلاء في الأصل: التكليف بالأمر الشاق من البلاء، لكنه لما استلزمه الاختيار بالنسبة إلى من يجهل العواقب: ظن ترادفهما، أي ترادف التكليف والاختيار.

ولهذا أي لبقاء الاختيار قال الشيخ أبو منصور: العصمة لا تزيل المحنة أي التكليف. وبهذا أي بالتكليف والاختيار يظهر فساد قول من قال: إنها أي العصمة خاصية في نفس الشخص أو في بدنه، يمتنع بسببها أي الخاصية صدور الذنب عنه.

لا يفيد هذا التحديد لها

كيف! ولو كان الذنب ممتنعا لما صح تكليفه بترك الذنب، ولما كان مثابا عليه.

والحال أنه لو كان إلخ من الشرع لكونه اضطراريا لا اختياريا

ولا أن يكون أفضل من أهل زمانه؛ لأن المساوي في الفضيلة، بل المفضول الأقل علما

كلهم عن بعضهم

وعملا ربما كان أعرف بمصالح الإمامة ومفاسدها، وأقدر على القيام بمواجبها، خصوصا إذا

بالحسنات والخيرات قادرتر

كان نصب المفضول أدفع للشر وأبعد عن إثارة الفتنة. ولهذا جعل عمر رضي الله عنه الإمامة شورى بين

انگيختن رخنه بعده منوطة بها

الستة، مع القطع بأن بعضهم أفضل من بعض.

[وفي نسخة: «ستة»] كعلي وعثمان [وفي نسخة: «البعض»] [وفي نسخة: «ستة»]

فإن قيل: كيف يصح جعل الإمامة شورى بين الستة، مع أنه لا يجوز نصب إمامين في

كما جعلها عمر بل لا بين اثنين أيضا [وفي نسخة: «يجب»]

زمان واحد؟ قلنا: غير الجائز هو نصب إمامين مستقلين تجب إطاعة كل منهما على الانفراد؛ لما

ما تقرر في مبحث الإمامة الجملة صفة لـ«إمامين» بلا حاجة إلى جمعهم

يلزم في ذلك من امتثال أحكام متضادة، وأما في الشورى فالكل بمنزلة إمام واحد.

من تعدد الإمام الرعايا الأحكام إلخ باختلاف آرائهما

ويشترط أن يكون من أهل الولاية المطلقة الكاملة، أي مسلما حرا ذكرا عاقلا بالغا؛

الإمام [وفي نسخة قبله: «الإمام»] في حق نفسه وغيره، لا في حق نفسه فقط، ولا في بعض الأحكام، كالنساء

إذ ما جعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا، والعبد مشغول بخدمة المولى، ....

كيف! أي كيف لا يظهر فساده ولو كان الذنب ممتنعا: لما صح تكليفه بترك الذنب، ولما كان مثابا عليه.

ولا يشترط أن يكون أفضل من أهل زمانه؛ لأن المساوي في الفضيلة، بل المفضول الأقل علما وعملا ربما كان أعرف بمصالح الإمامة ومفاسدها، وأقدر على القيام بمواجبها، خصوصا إذا كان نصب المفضول أدفع للشر وأبعد عن إثارة أي انتشار الفتنة. وأصل الفتنة: الاختبار، يقال: فتنت الذهب في النار: إذا أدخلته فيها؛ ليعلم جودته.

ولهذا أي لما ذكرنا من أنه لما كان المساوي في الفضيلة بل المفضول إلخ جعل عمر رضي الله عنه الإمامة شورى بين ستة أي ستة أشخاص مع القطع بأن بعضهم أفضل من البعض.

فإن قيل: كيف يصح جعل الإمامة شورى بين ستة، مع أنه لا يجوز نصب إمامين في زمان واحد؟ قلنا: غير الجائز هو نصب إمامين مستقلين، يجب إطاعة كل منهما على الانفراد؛ لما يلزم في ذلك من امتثال أحكام متضادة؛ لأن كل واحد من الإمامين يريد حكما يغاير حكم الآخر. وأما في الشورى فالكل أي الستة المذكورة بمنزلة إمام واحد.

ويشترط أن يكون الإمام من أهل الولاية «الولاية» بالفتح: النصرة والتولي، وبالكسر: السلطان. المطلقة الكاملة، أي مسلما حرا ذكرا عاقلا بالغا.

هذه الأوصاف الأربعة مع العدالة شرط الإمامة إجماعا، والجمهور على أنه شرط أيضا أن يكون مجتهدا في الأصول والفروع.

إذ ما جعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا أي إشارة إلى علة كون الإمام مسلما، ولا يكون الكافر صالحا للإمامة. والعبد مشغول بخدمة المولى، =

مستحقرا في أعين الناس، والنساء ناقصات عقل ودين، والصبي والمجنون قاصران عن تدبير
[وفي نسخة: «مستحقر»] ولذا جعل شهادة المرأتين كشهادة رجل بالنص ولذا سقط عنهما التكليف، ورفع عنهما القلم
الأمور والتصرف في مصالح الجمهور، سائسا أي مالكا للتصرف في أمور المسلمين بقوة رأيه
الدينية والدنيوية والوقاية عن الشرور سياست كننده
ورويته ومعونة بأسه وشوكته، قادرًا بعلمه وعدله وكفايته وشجاعته على تنفيذ الأحكام وحفظ
أي فكره الثاقب رعبه جلاله
حدود دار الإسلام وإنصاف المظلوم من الظالم؛ إذ الإخلال بهذه الأمور مخل بالغرض من
فريادرسى وعدل ومعدلت أي أخذ حقه منه فروگذاشتن ورخنه افگندن الثلاثة الأهم
نصب الإمام.

ولا ينعزل الإمام بالفسق أي الخروج عن طاعة الله تعالى، والجور أي الظلم على عباد الله
معزول نمى شود كغصب حقوقهم، أو العقوبة بلا أجرام
تعالى؛ لأنه قد ظهر الفسق، وانتشر الجور من الأئمة والأمراء بعد الخلفاء الراشدين، والسلف
بالزنى وشرب الخمر والظلم كأولاد عبد الملك كمروان والحجاج
كانوا ينقادون لهم، ويقيمون الجمع والأعياد بإذنهم، ولا يرون الخروج عليهم. ولأن العصمة
يطيعون أوامرهم عن الذنوب
ليست بشرط للإمامة ابتداء، فبقاء أولى.
كما مر قريبا لأن البقاء أسهل من الابتداء

وعن الشافعي رحمه الله: أن الإمام ينعزل بالفسق والجور، وكذا كل قاض وأمير. وأصل المسألة:
النظر بصلة اللام بمعنى الشفقة والرأفة
أن الفاسق ليس من أهل الولاية عند الشافعي رحمه الله؛ لأنه لا ينظر لنفسه، فكيف ينظر لغيره؟.....
على أحد ممن تحته أي لا يكون مشفقا لنفسه؛ لأنه ممن ظلم نفسه

= مستحقر في أعين الناس، فلا يكون العبد صالحا للإمامة. والنساء ناقصات عقل ودين، فلا تكون النساء صالحات للإمامة. والصبي والمجنون قاصران عن تدبير الأمور والتصرف في مصالح الجمهور أي أكثر الناس.

سائسا أي مالكا للتصرف في أمور المسلمين بقوة رأيه ورويته ومعونة بأسه وشوكته، قادرا بعلمه وعدله وكفايته وشجاعته ليحفظ دار الإسلام. على تنفيذ الأحكام أي الأحكام الشرعية وحفظ حدود دار الإسلام وإنصاف المظلوم من الظالم؛ إذ الإخلال بهذه الأمور مخل بالغرض من نصب الإمام.

ولا ينعزل الإمام بالفسق، أي الخروج عن طاعة الله تعالى، والجور أي الظلم على عباد الله تعالى «الظلم» وضع الشيء في غير موضعه. لأنه قد ظهر الفسق، وانتشر الجور من الأئمة والأمراء بعد الخلفاء الراشدين، والسلف الواو للحال كانوا ينقادون لهم، أي للأمراء ويقيمون الجمع والأعياد بإذنهم أي بإذن الأمراء ولا يرون أي السلف الخروج عليهم أي على الأمراء. ولأن العصمة ليست بشرط للإمامة ابتداء، فبقاء أولى أي بعد الإمامة أولى.

وعن الشافعي رحمه الله: أن الإمام ينعزل بالفسق والجور، وكذا كل قاض وأمير. وأصل المسألة: أن الفاسق ليس من أهل الولاية عند الشافعي رحمه الله، فلا يكون الفاسق إماما؛ لأن الإمام لا يكون إلا من أهل الولاية. لأنه لا ينظر لنفسه، فكيف ينظر لغيره؟. =

وعند أبي حنيفة رحمه الله: هو من أهل الولاية، حتى يصح للأب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة.
في الجملة لعقله وبلوغه، وإن لم يجز شهادته فله ولاية عليها على خلاف ما نقل عنهم في كتبنا

والمسطور في كتب الشافعية: أن القاضي ينعزل بالفسق، بخلاف الإمام. والفرق أن في انعزاله
وكذا الولاة ممن تحت الإمام بين الإمام وغيره من الحكام

ووجوب نصب غيره إثارة الفتنة؛ لما له من الشوكة، بخلاف القاضي.
اسم «أن» والرعب والهيبة العظيمة في عين عساكره

وفي رواية «النوادر» عن العلماء الثلاثة: أنه لا يجوز قضاء الفاسق. وقال بعض المشايخ: إذا
لمحمد بن الحسن هم أبو حنيفة وصاحباه أي القاضي؛ لظهورها

قُلِّدَ الفاسق ابتداء يصح، ولو قلِّد وهو عدل ينعزل بالفسق؛ لأن المقلِّد اعتمد على عدالته، فلم
قلادة القضاء في عنقه بالكسر [«ساقط في نسخة]

يرض بقضائه بدونها. وفي «فتاوى قاضي خان»: أجمعوا على أنه إذا ارتشى لا ينفذ قضاؤه
إلا أن يصرح بالعموم في منشور إيالته ٢ أي القاضي رشوت گرفت

فيما ارتشى، وأنه إذا أخذ القاضي القضاء بالرشوة لا يصير قاضيا، ولو قضى لا ينفذ قضاؤه.
أي في قضية ارتشى فيها أي اكتسبه وحصله من الإمام

من الأئمة والأمراء

وتجوز الصلاة خلف كل بر وفاجر

[وفي نسخة: «يجوز»] بالاقتداء خلفه في الجمع والأعياد وغيرها

= وعند أبي حنيفة رحمه الله: هو أي الفاسق من أهل الولاية، حتى يصح للأب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة، فيجوز أن يكون الفاسق إماما، ولا ينعزل بالفسق. والمسطور في كتب الشافعية: أن القاضي ينعزل بالفسق، كأخذ الرشوة أو الزنى أو شرب الخمر، بخلاف الإمام. والفرق أن في انعزاله أي الإمام ووجوب نصب غيره إثارة الفتنة؛ لما له من الشوكة، بخلاف القاضي.

وفي رواية «النوادر» اسم كتاب من الفتاوى. عن العلماء الثلاثة: أبي حنيفة ومحمد وأبي يوسف رحمهم الله أنه لا يجوز قضاء القاضي الفاسق. وقال بعض المشايخ: إذا قلد أي نصب الفاسق ابتداء يصح، ولو قلد وهو الواو للحال عدل ينعزل بالفسق؛ لأن المقلد اعتمد عدالته، فلم يرض بقضائه بدونها أي بدون العدالة.

لا بأس بالدخول في القضاء لمن يثق بنفسه؛ لأنه فرض كفاية، ولكونه أمر معروف، ويكره الدخول فيه لمن يخاف العجز. وقيل: كره الدخول باختياره ولو وثق بنفسه؛ لقوله عليه السلام: «من جعل على القضاء فكأنما ذبح بغير سكين». الصحيح: أن الدخول فيه رخصة؛ طمعا للعدل، والترك عزيمة، إلا إذا تعين هو للقضاء، فحينئذ يفرض عليه التقليد؛ صيانة لحقوق العباد، ولو كان في البلاد أمثاله فامتنع كل منهم عن القضاء: أثموا إن كان السلطان بحيث لا يفصل بينهم، وإلا فلا.

وفي «فتاوى قاضي خان»: أجمعوا على أنه أي القاضي إذا ارتشى لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى، وأنه إذا أخذ القاضي القضاء بالرشوة لا يصير قاضيا، ولو قضى لا ينفذ قضاؤه. روي عن وهب بن منبه أنه قيل له: الرشوة حرام في كل شيء؟ قال: لا، إنما يكره من الرشوة أن ترشو لتعطى ما ليس لك، أو تدفع حقا قد لزمك، فأما أن ترشو لتدفع عن دينك ودمك ومالك بالرشوة فلا. وهذا كما روي عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: أنه كان بالحبشة فرشا دينارين، وقال: وإنما الإثم على القابض دون الدافع. روي عن أنس رضي الله عنه: قال رسول الله ﷺ: «من أخذ الرشوة في الحكم كانت سترا بينه وبين الجنة».

ويجوز الصلاة خلف كل بر بفتح الباء صفة بمعنى المحسن، وبكسرها بمعنى الإحسان. «البر» كل فعل مرضي. وقيل: اسم لكل خير يفضي صاحبه إلى الجنة. وأصله: التوسع في فعل الخير، مأخوذ من «البر». وفاجر. =

لقوله عليه السلام: «صَلُّوا خلف كل بر وفاجر»، ولأن علماء الأمة كانوا يصلون خلف الفَسَقة وأهل الأهواء والبِدَع من غير نكير. وما نُقِل عن بعض السلف من المنع عن الصلاة خلف المبتدع: فمحمول على الكراهة؛ إذ لا كلام في كراهة الصلاة خلف الفاسق والمبتدع. هذا إذا لم يُؤدِّ الفسق أو البدعة إلى حد الكفر. أما إذا أدّى إليه فلا كلام في عدم جواز الصلاة خلفه.

ثم المعتزلة وإن جعلوا الفاسق غير مؤمن، لكنهم يجوزون الصلاة خلفه؛ لما أن شرط الإمامة عندهم عدم الكفر، لا وجود الإيمان بمعنى التصديق والإقرار والأعمال جميعا.

من الأئمة — [وفي نسخة: «خلف الفاسق والمبتدع»] — [وفي نسخة: «الكراهية»] — لا الحرمة أو عدم الصحة — [وفي نسخة: «كراهية»] — [ساقط في نسخة] — رسالة — أي ذلك المبتدع كالمجسمة وغلاة الرافضة — [وفي نسخة قبله: «و»] — [وفي نسخة: «و»] — مع عدم إيمانه عندهم — الواجبة مما يفسق تاركها

ويُصلَّى على كل بر وفاجر

إذا مات على الإيمان؛ للإجماع، ولقوله عليه السلام: «لا تَدَعوا الصلاة على من مات من أهل القبلة».

صلاة الجنازة — غير كافر — أي لم يعلم موته على الكفر — لفظ أهل القبلة جعل عنوانا لأهل الإسلام

فإن قيل: أمثال هذه المسائل إنما هي من فروع الفقه، فلا وجه لإيرادها في أصول الكلام، وإن أراد أن اعتقاد حقية ذلك واجب وهذا من الأصول: فجميع مسائل الفقه كذلك.

أي مسائله — أي هذا المجموع أو كل واحد منها — أي من مسائل الفرعية العملية التي هي من الفقه يجب اعتقاد حقيتها — أي المصنف رحمه الله — الأصل الكلي — الاعتقادية — غير اجتهادية فاعتقاد الإصابة فيها بالظن

= لقوله عليه السلام: «صلوا خلف كل بر وفاجر»، ولأن علماء الأمة كانوا يصلون خلف الفسقة وأهل الأهواء والبدع من غير نكير. وما نقل عن بعض السلف من المنع عن الصلاة خلف الفاسق والمبتدع فمحمول على الكراهية؛ إذ لا كلام في كراهية الصلاة خلف الفاسق والمبتدع.

هذا أي جواز الصلاة خلف الفاسق إذا لم يؤد الفسق والبدعة إلى حد الكفر. وأما إذا أدى إليه أي إلى الكفر فلا كلام في عدم جواز الصلاة. الكفر في اللغة: ستر النعمة، وأصله: الكفر بالفتح وهو الستر، ومنه قيل للزارع والليل: كافر، ولكمام الثمرة: كافور، وفي الشرع: إنكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول به.

ثم المعتزلة وإن جعلوا الفاسق غير مؤمن، لكنهم يجوزون الصلاة خلفه؛ لما أن شرط الإمامة عندهم عدم الكفر، لا وجود الإيمان بمعنى التصديق والإقرار والأعمال جميعا.

ويصلى على كل بر وفاجر إذا مات على الإيمان؛ للإجماع، ولقوله عليه السلام: «لا تدعوا أي لا تتركوا الصلاة على من مات من أهل القبلة».

فإن قيل: أمثال هذه المسائل أي المسائل المذكورة من جواز الصلاة خلف كل بر وفاجر وغير ذلك إنما هي من فروع الفقه، فلا وجه لإيرادها في أصول الكلام، وإن أراد أن اعتقاد حقية ذلك واجب، وهذا من الأصول أي أصول الكلام، فجميع مسائل الفقه كذلك بهذا الاعتبار.

قلنا: إنه لما فرغ من مقاصد علم الكلام، من مباحث الذات والصفات والأفعال، والمعاد
الواجبة لما لله سبحانه الآخرة
والنبوة والإمامة على قانون أهل الإسلام وطريق أهل السنة والجماعة: حاول التنبيه على نبذ من
قصد أي جميعهم وبعضها على طريق بعضهم أو جمهورهم أي عدة قليلة
المسائل التي يتميز بها أهل السنة عن غيرهم، مما خالفت فيه المعتزلة أو الشيعة أو الفلاسفة أو
[وفي نسخة: «خالف»] أهل السنة أي خالفهم فيه المعتزلة وأمثالهم الطبيعية والإلهية والرياضية الفرعية
الملاحدة، أو غيرهم من أهل البدع والأهواء، سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه أو غيرها
من الزنادقة البواطن ومنها المتعة وغيرها
من الجزئيات المتعلقة بالعقائد.
أي المسائل الجزئية

ونكف عن ذكر الصحابة رضي الله عنهم

إلا بخير؛ لما ورد من الأحاديث الصحيحة في مناقبهم، ووجوب الكف عن الطعن فيهم،
[وفي نسخة: «في»] والحسنة وغيرها والامتناع بالسب وغيره
كقوله عليه السلام: «لا تسبوا أصحابي، فلو أن أحدكم إن أنفق مثل أحد ذهبًا، ما بلغ مد أحدهم،
[وفي نسخة: «لقوله»] [وفي نسخة: «لقوله»] [ساقط في نسخة] المد بالضم رطلان
ولا نصيفه». وكقوله عليه السلام: «أكرموا أصحابي؛ فإنهم خياركم» الحديث. وكقوله عليه السلام: «اللهَ اللهَ في
على وزن «شريف» بمعنى النصف يعلم أن المخاطبين غيرهم [وفي نسخة: «لقوله»]
أصحابي، لا تتخذوهم غرضًا من بعدي، فمن أحبهم فبحبي أحبهم، ومن أبغضهم فببغضي ...
لا تجعلوهم نشانه سهام طعن

قلنا: إنه أي المصنف لما فرغ من مقاصد علم الكلام من مباحث الذات والصفات والأفعال والمعاد أي الآخرة والنبوة والإمامة على قانون أهل الإسلام وطريق أهل السنة والجماعة: حاول التنبيه على نبذ أي شيء يسير من المسائل، كما يقال: «أصاب الأرض نبذ من المطر» أي شيء قليل من المطر. التي يتميز بها أهل السنة عن غيرهم، مما خالف بيان «مسائل» فيه المعتزلة الضمير في «فيه» عائد إلى «ما» في «مما». أو الشيعة أو الفلاسفة أو الملاحدة، أو غيرهم من أهل البدع والأهواء، سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه أو غيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد.

ونكف عن ذكر الصحابة رضي الله عنهم إلا بخير؛ لما ورد في الأحاديث الصحيحة في مناقبهم، «المناقب» جمع «منقبة»، وهي الفضيلة والشرف، ووجوب الكف عن الطعن فيهم، لقوله عليه السلام: «لا تسبوا أصحابي، فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهبا تمييز ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه». المد: ربع الصاع، والنصيف: نصف الشيء، كما يقال للعشرة: عشير، وللخمس: خميس، وللثمان: ثمين. والضمير في «نصيفه» راجع إلى «أحدهم»، لا إلى «المد»، والمعنى: أن أحدكم لا يدرك بإنفاق مثل أحد ذهبا من الفضيلة ما أدرك أحدهم بإنفاق مد من الطعام أو نصف منه. ولقوله عليه السلام: «أكرموا أصحابي؛ فإنهم خياركم» أي مختاركم الحديث. ولقوله عليه السلام: «الله الله منصوب بفعل مقدر، أي اتقوا الله، في أصحابي أي في حق أصحابي، لا تتخذوهم غرضا أي حقيرا من بعدي، فمن أحبهم فـ«من» موصولة لا شرطية، بدليل دخول الفاء على الخبر، وإن كانت شرطية لا يدخل الفاء؛ لأن الماضي إذا كان جزاء الشرط لا يدخل الفاء عليه. فبحبي أحبهم، ومن أبغضهم فببغضي =

أبغضهم، ومن آذاهم فقد آذاني، ومن آذاني فقد آذى الله، ومن آذى الله تعالى فيوشك أن
أي بغضهم وعداوتهم عين بغضي ايذارسانيد اى قريب است

يأخذه».
أخذة رابية

ثم في مناقب كل من أبي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن والحسين وغيرهم من أكابر
وهم أفاضل وكبراؤهم من بقية العشرة وأهل البيت

الصحابة ﷺ أحاديث صحيحة.
متواترة في مناقب شتى

وما وقع بينهم من المنازعات والمحاربات فله محامل وتأويلات. فسبهم والطعن فيهم إن
كما بين علي وعائشة وطلحة والزبير ومنه سب معاوية وعمرو بن العاص

كان مما يخالف الأدلة القطعية فكفر، كقذف عائشة ﵂، وإلا فبدعة وفسق.
في الطهارة والنزاهة لنص القرآن على براءتها في سبع عشرة آية

عن أهل السنة ابن أبي سفيان
وبالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين جواز اللعن على معاوية ﵁
ولم يجوز أيضا ولا جواز الطعن فيه

بالانحراف عن البيعة أولا وإنكار الخلافة آخرا
وأحزابه؛ لأن غاية أمرهم البغي والخروج على الإمام، وهو لا يوجب اللعن، وإنما اختلفوا في
أقحم لفظ الغاية؛ لأنهم اختلفوا على إطلاق الباغي عليهم هو علي المرتضى بل لا يجوز

يزيد بن معاوية، حتى ذكر في «الخلاصة» وغيرها أنه لا ينبغي اللعن عليه ولا على الحجاج؛
[وفي نسخة: «وغيره»]

لأن النبي ﷺ نهى عن لعن المصلين ومن كان من أهل القبلة.
معلوم من الاستقراء عن كثير من الأحاديث

= أبغضهم، ومن آذاهم فقد آذاني، ومن آذاني فقد آذى الله، ومن آذى الله تعالى فيوشك أي يقرب أن يأخذه» أي يأخذه الله للتعذيب والعقاب.

ثم في مناقب كل من أبي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن والحسين وغيرهم من أكابر الصحابة ﷺ أحاديث صحيحة.

وما وقع بينهم من المنازعات والمحاربات هذا جواب سؤال مقدر، تقديره: لو لم يجز ذكر الصحابة إلا بخير لما وقع المنازعات والمحاربات بينهم؛ فإن ذلك يدل على أن ذكر بعضهم بعضا قد يكون بغير الخير، فلا يكون قول المصنف: «ونكف إلخ» جائزا؟ فأجاب بقوله: وما وقع بينهم من المنازعات والمحاربات فله محامل أقل تلك المحامل وقوع الخطأ في الاجتهاد؛ لأن المجتهد قد يخطئ ويصيب. وتأويلات. فسبهم والطعن فيهم إن كان مما يخالف الأدلة القطعية فكفر، كقذف عائشة ﵂ بالزنى؛ لورود النص القطعي على براءتها، كقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ﴾ الآية (النور: ٤). وإلا أي وإن لم يكن مما يخالف الأدلة القطعية فبدعة وفسق.

وبالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين جواز اللعن على معاوية ﵁، وهو اسم رجل من أصحاب النبي ﷺ نازع مع علي ﵁ في أمر الخلافة. اللعن: طرد وبعد من الله تعالى. وأحزابه؛ لأن غاية أمرهم البغي والخروج على الإمام، وهو لا يوجب اللعن، وإنما اختلفوا في يزيد بن معاوية، حتى ذكر في «الخلاصة» وغيره أنه لا ينبغي اللعن عليه ولا على الحجاج اسم ملك من ملوك العرب. لأن النبي ﷺ نهى عن لعن المصلين ومن كان من أهل القبلة.

وما نقل من النبي عليه السلام من اللعن لبعض من أهل القبلة فلما أنه يعلم من أحوال الناس ما لا يعلمه غيره، وبعضهم أطلق اللعن عليه؛ لما أنه كفر حين أمر بقتل الحسين، واتفقوا على جواز اللعن على من قتله أو أمر به أو أجازه ورضي به.

بالكشف والإلهام والوحي — وإن لم يثبت أمره بقتله — أي على يزيد — أي أجازه، أو نطق — وكتبه إلى ابن عمه عبيد الله بن زياد عامل الكوفة — [وفي نسخة: «أو»]

والحق أن رضا يزيد بقتل الحسين رضي الله عنه واستبشارَه بذلك وإهانةَ أهل بيت النبي عليه السلام مما تواتر معناه وإن كان تفاصيلهِ آحادا، فنحن لا نتوقف في شأنه، بل في إيمانه، لعنة الله عليه وعلى أنصاره وأعوانه.

[وفي نسخة: «وإهانته»] — [وفي نسخة: «تفاصيلها»] — أي المعنى الذي هو القدر المشترك من معاني الآحاد — من عساكره وأمرائه في ذلك

من أفاضل الصحابة، وأفضلهم الخلفاء الأربعة

ونشهد بالجنة للعشرة الذين بشرهم النبي ﷺ

[وفي نسخة بعده: «المبشرة»] بلفظة واحدة مرة

حيث قال عليه السلام: «أبو بكر في الجنة، وعمر في الجنة، وعثمان في الجنة، وعلي في الجنة، ....

وما نقل هذا جواب عن سؤال مقدر، وهو أن يقال: إن ما نقل من لعن النبي ﷺ لبعض من أهل القبلة يخالف ما ذكر من أن النبي ﷺ نهى عن اللعن إلخ، فما التوفيق بينهما؟

فأجاب بقوله: وما نقل من النبي عليه السلام من اللعن لبعض من أهل القبلة فلما أنه أي النبي ﷺ يعلم من أحوال الناس بيان «ما» في «لما» ما لا يعلمه غيره، والضمير البارز في «يعلمه» عائد إلى «ما»، والضمير في «غيره» راجع إلى النبي عليه الصلاة والسلام، يعني يحتمل أن يكون الشخص الذي لعن النبي عليه الصلاة والسلام لم يكن مؤمنا، بل منافقا. وبعضهم أي العلماء أطلق اللعن عليه أي على يزيد بن معاوية؛ لما أنه كفر حين أمر بقتل الحسين، واتفقوا أي العلماء، والواو للحال، على جواز اللعن على من قتله أو أمر به أو أجازه أو رضي به.

والحق أن رضا يزيد بقتل الحسين رضي الله عنه واستبشاره أي يزيد بذلك أي بالقتل وإهانته أي يزيد أهل بيت النبي عليه السلام مما تواتر خبر «أن» معناه قال حجة الإسلام: لم يثبت أصلا أن يزيد قتل الحسين أو أمر بقتله أو رضي به، فلا يجوز نسبة مسلم إلى كبيرة بلا تحقيق. قيل: قد تواتر أن يزيد أرسل الجند على الحسين، فقتلوه وأهانوا أهل بيت النبي عليه الصلاة والسلام، فيكون الأمير آمرا وراضيا بما فعله جنده بخصمه، وهو جلي عند العقل، فالقول بعدم الرضا من حسن الظن لأهل القبلة.

وإن كان تفاصيلها آحادا، فنحن لا نتوقف في شأنه أي في شأن يزيد، بل في إيمانه، لعنة الله عليه وعلى أنصاره وأعوانه. قيل: لو سلم أن يزيد قتل الحسين: لم يكفر؛ لأن قاتل عثمان رضي الله عنه لم يكفر، مع كونه أفضل من الحسين؛ إذ التكفير بالقتل رتبة الأنبياء عليهم السلام، ولو سلم أنه كفر حين قتله فاللعن على الكافر المعين لا يصح، فلعله تاب بعده. قيل: تكفير قتلة الحسين ليس لقتل الصحابي، بل لإهانته أهل بيت النبي عليه الصلاة والسلام، ولم يوجد ذلك في عثمان رضي الله عنه.

ونشهد بالجنة للعشرة المبشرة الذين بشرهم النبي ﷺ، حيث قال عليه السلام: «أبو بكر في الجنة، وعمر في الجنة، وعثمان في الجنة، وعلي في الجنة،

[وفي نسخة بعده: «بن عوف»]
وطلحة في الجنة، وزبير في الجنة، وعبد الرحمن في الجنة، وسعد بن أبي وقاص في الجنة،
بن عبيد الله التيمي بن العوام بن عوف
وسعيد بن زيد في الجنة، وأبو عبيدة بن الجراح في الجنة».
هو روج أخت عمر
وكذا نشهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسين رضي الله عنهما؛ لما ورد في الحديث الصحيح أن فاطمة
[وفي نسخة: «يشهد»] الزهراء البتول
سيدة نساء أهل الجنة، وأن الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة. وسائر الصحابة لا يذكرون
إلا بخير، ويرجى لهم أكثر مما يرجى لغيرهم من المؤمنين.

[وفي نسخة: «أو»]
ولا نشهد بالجنة والنار لأحد بعينه، بل نشهد بأن المؤمنين من أهل الجنة، والكافرين من
[وفي نسخة: «يشهد»] [وفي نسخة: «يشهد»]
أهل النار.
خالدين فيها أبدا

ونرى المسح على الخفين في السفر والحضر

أي الإقامة
حالة العجلة والسير وحالة الاستقرار [وفي نسخة: «وهي جائزة»]

لأنه وإن كان زيادة على الكتاب، لكنه بالخبر المشهور. وسئل عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه عن
بتخصيص العام أو تقييد المطلق بل المتواتر
لمسحه على خفيه، لا يجب عليه فيها نزعهما
المسح على الخفين، فقال: جعل رسول الله ﷺ ثلاثة أيام ولياليها للمسافر، ويومًا وليلة للمقيم.
أي عن جوازه ومنعه أي شرع وقرر [وفي نسخة: «ولياليهن»]

= وطلحة في الجنة، وزبير في الجنة، وعبد الرحمن بن عوف في الجنة، وسعد بن أبي وقاص في الجنة، وسعيد بن زيد في الجنة، وأبو عبيدة ابن الجراح في الجنة». وكذا يشهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسين رضي الله عنهما؛ لما ورد في الحديث الصحيح أن فاطمة سيدة نساء أهل الجنة، وأن الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة. وسائر الصحابة لا يذكرون إلا بخير، ويرجى لهم أكثر مما يرجى لغيرهم من المؤمنين.

ولا يشهد بالجنة أو النار لأحد بعينه، بل يشهد بأن المؤمنين من أهل الجنة، والكافرين من أهل النار، وكذا أطفالهم تبعا لهم. وقيل: هم في الجنة؛ إذ لا إثم لهم. وقيل: هم في الأعراف، ووجهه: أن عدم التيقن لعدم العلم بخاتمته، وإذا مات ولد المؤمنين طفلا فخاتمته بالإيمان لا محالة، تبعا لأبيه، اللهم إلا أن يكون تابعا لخاتمة أبيه، وهو غير معلوم.

ونرى المسح على الخفين في السفر والحضر، خلافا للروافض؛ لأنه أي المسح وإن كان زيادة على الكتاب أي كتاب الله تعالى، وهو قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾ (المائدة: ٦) لا يفهم منه جواز المسح على الخفين، وهي جائزة أي الزيادة على الكتاب بالخبر المشهور.

وسئل والجمهور على إثبات همزة «سئل»، و«سيل» بالياء وهو على لغة من قال: «سلت تسال» بغير همزة، والياء منقلبة عن واو؛ لقولهم: «سوال وساولته». علي بن أبي طالب رضي الله عنه عن المسح على الخفين، فقال: جعل رسول الله ﷺ ثلاثة أيام ولياليهن للمسافر، ويوما وليلة للمقيم. «جعل» له معان كثيرة، وأحد المعاني منها: صير، كقوله تعالى: ﴿فَجَعَلْنَـٰهَا نَكَـٰلًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا﴾ (البقرة: ٦٦) أي صيرناها. والثاني: بمعنى الإيجاب، كقوله: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ﴾ (البقرة: ١٤٣) أي أوجبنا القبلة وأمرنا بها. والثالث: بمعنى القول، كقوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَـٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ (الزخرف: ٣) أي قلناه وأنزلناه. والرابع: بمعنى الخلق، كقوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَـٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ (الأنعام: ١) =

[ساقط في نسخة] [وفي نسخة: «أنه ﷺ رخص»] في المسح على الخفين
وروى أبو بكر رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ أنه قال: «رخص للمسافر ثلاثة أيام ولياليهن، وللمقيم
الظاهر أنه أبو بكرة نفيع بن الحارث بن كلدة، مشهور بكنيته أيضا أي أجاز، مشير إلى كون الغسل عزيمة الإضافة لأدنى ملابسة
يومًا وليلة، إذا تطهر فلبس خفيه: أن يمسح عليهما». وقال الحسن البصري رحمه الله: أدركت سبعين
بالساعات أو الصلوات أي توضأ پوشيد مقول لقوله: «رخص»، أو نائب فاعل
نفرًا من الصحابة رضي الله عنهم يرون المسح على الخفين.
أي شخصا [ساقط في نسخة] يعتقدون جوازه
ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله: ما قلت بالمسح على الخفين حتى جاءني فيه مثل ضوء النهار. وقال
ظاهرا بلا خفاء وصولا ودلالة
[ساقط في نسخة]
الكرخي رحمه الله: أخاف الكفر على من لا يرى المسح على الخفين؛ لأن الآثار التي جاءت فيه في
لانجراره إلى إنكار المتواتر الشرعي [وفي نسخة: «حكم»]
حيز التواتر.
أي في مقامه بجهله أنه لا يجوز نسخ الكتاب بأخبار الآحاد
وبالجملة مَن لا يرى المسح على الخفين فهو من أهل البدعة، حتى سئل أنس بن مالك رضي الله عنه
لتأويل وتسويل الخادم النبوي عشر سنين
فوق محبة الصحابة بنقمة وصادرة وبادرة
عن أهل السنة والجماعة، فقال: أن تحب الشيخين، ولا تطعن في الختنين، وتمسح على الخفين.
[وفي نسخة: «يحب»] [وفي نسخة: «يطعن»] [وفي نسخة: «يمسح»]

ولا نُحرِّم نبيذ التمر

[وفي نسخة: «يحرم»] [وفي نسخة: «الجرة»]

خرمائك
وهو أن ينبذ تمر أو زبيب في الماء، فيجعل في إناء من الخزف، فيحدث فيه لذع، كما في
بآب انداخته شود على زنة «حبيب»: انگور خشك بفتحتين: سفال سوزش وتيزى
الفقاع، كأنه نهي عن ذلك في بدء الإسلام؛ لما كانت الجرار أواني الخمور، ثم نسخ، فعدم تحريمه
شراب جو [وفي نسخة: «فكأنه»] عند الترخيص وتسهيل الأمر أي النبيذ

= أي خلق الظلمات والنور.

وروى أبو بكر عن رسول الله أنه عليه السلام رخص للمسافر ثلاثة أيام ولياليهن، وللمقيم يوما وليلة، إذا تطهر فلبس خفيه: أن يمسح عليهما مفعول «رخص». وقال الحسن البصري رحمه الله: أدركت سبعين نفرا أي نفسا من الصحابة يرون المسح على الخفين.

ولهذا أي لما ذكرنا من الأحاديث قال أبو حنيفة رحمه الله: ما قلت أي لم أكن قائلا بالمسح على الخفين حتى جاءني فيه أي في حق المسح مثل ضوء النهار. وقال الكرخي رجل من أصحاب أبي حنيفة رحمه الله: أخاف الكفر على من لا يرى المسح على الخفين؛ لأن الآثار أي روايات الصحابة التي جاءت فيه في حكم التواتر، فمن أنكر موجب الخبر المتواتر كان كافرا.

وبالجملة من لا يرى أي لا يجوز المسح على الخفين فهو من أهل البدعة، حتى سئل أنس بن مالك رضي الله عنه عن أهل السنة والجماعة، فقال: أن يحب الشيخين، ولا يطعن في الختنين أي عثمان وعلي رضي الله عنهما، ويمسح على الخفين.

ولا يحرم نبيذ الجرة، وهو أن ينبذ تمر أو زبيب في الماء، فيجعل في إناء من الخزف، وهو ما يتخذ من التراب فيحدث فيه لذع، كما في الفقاع، فكأنه نهي عن ذلك في بدء الإسلام؛ لما كانت الجرار جمع «جرة» أواني الخمور، ثم نسخ، فعدم تحريمه =

من قواعد أهل السنة، خلافًا للروافض، وهذا بخلاف ما إذا اشتد، وصار مُسكِرًا؛ فإن القول
أي زاد في الشدة بالانتباذ
بحرمة قليله وكثيره مما ذهب إليه كثير من أهل السنة.

ولا يبلغ وليٌّ درجةَ الأنبياء

في الفضل والقرب عند الله — ولقوله تعالى: ﴿أُولَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلۡأَمۡنُ﴾ (الأنعام: ٨٢)

لأن الأنبياء معصومون، مأمونون عن خوف الخاتمة، مكرمون بالوحي ومشاهدة الملَك، مأمورون
أي خوف سوئها؛ فإنهم أهل الجنة بالقطع — ايمن وبے ترس — وهو قرب صوري معبر عن قرب معنوي
بتبليغ الأحكام وإرشاد الأنام، بعد الاتصاف بكمالات الأولياء. فَمَا نُقِلَ عن بعض الكرامية من
النافعة — النبيين إلخ
جواز كون الولي أفضل من النبي: كفرٌ وضلالٌ.

نعم، قد يقع تردُّدٌ في أن مرتبة النبوة أفضل أم مرتبة الولاية، بعد القطع بأَن النبي متصف
أي هذا الوصف
بالمرتبتين، وأَنه أفضل من الولي الذي ليس بنبيّ.

ولا يَصِل العبد ما دام عاقلًا بالغًا إلى حيث يسقط عنه الأمر والنهي

أي إلى مقام سقوطهما

= من قواعد أهل السنة، خلافا للروافض. وهذا أي ما ذكر من عدم حرمته بخلاف ما إذا اشتد، وصار مسكرا؛ فإن القول بحرمة قليله وكثيره مما ذهب خبر «إن» إليه كثير من أهل السنة.

ولا يبلغ ولي درجة الأنبياء؛ لأن الأنبياء معصومون، مأمونون عن خوف الخاتمة، مكرمون بالوحي ومشاهدة الملك، مأمورون بتبليغ الأحكام وإرشاد الأنام، بعد الاتصاف بكمالات الأولياء، فما نقل عن بعض الكرامية من جواز كون الولي أفضل من النبي: كفر وضلال. فإن قلت: ورد في الخبر الصحيح أنه قال ﷺ: «إن من عباد الله لأناسا ما هم بأنبياء ولا شهداء، يغبطهم الأنبياء والشهداء يوم القيامة؛ لقرب مقعدهم من الله». فقالوا: يا رسول الله، من هم؟ وما أعمالهم؟ لعلنا نحبهم! قال ﷺ: «قوم تحابوا بروح الله بغير أرحام بينهم، ولا أموال يتعاطونها بينهم، والله إن وجوههم لنور، وإنهم لعلى منابر من نور، ولا يخافون إذا خاف الناس، ولا يحزنون إذا حزن الناس»، ويفهم منه كون الولي أفضل من النبي. أجيب بأن شأن الإنسان أن يتمنى ما رآه حسنا، وإن كان له مثله أو خير منه.

نعم، قد يقع تردد في أن مرتبة النبوة أفضل أم مرتبة الولاية؟ بعد القطع بأن النبي متصف بالمرتبتين أي النبوة والولاية، وأنه أفضل من الولي الذي ليس بنبي. وقال بعض الصوفية: الولاية -أي ولاية النبي- أفضل من نبوته؛ لأنها تنبئ عن القرب والكرامة، كما هو شأن خواص الملك والمقربين منه، والنبوة تنبئ عن الإنباء والتبليغ، كما هو حال رسول الملك إلى الرعايا لتبليغ أحكامه، إلا أن النبي أفضل، فلا يقصر لجمعه بين الدرجتين. أجيب: بأن النبوة تنبئ عن التبليغ من الحق إلى الخلق، ففيها ملاحظة الجانبين، فلا يقصر عن مرتبة ولاية غير النبي؛ لقصور ولايته عن غاية الكمال؛ لأن علامة غايته هي النيل إلى مرتبة النبوة.

ولا يصل العبد ما دام عاقلا احتراز عن المجنون بالغا احتراز عن الصبي إلى حيث يسقط عنه الأمر والنهي؛ =

لعُموم الخطابات الواردة في التكاليف، وإجماع المجتهدين على ذلك. وذهب بعض
الشرعية بلا خصوص وقت — وهو حجة — أي عدم السقوط أو عدم الوصول

الإباحيين إلى أن العبد إذا بلَغ غاية المحبة وصفاء قلبه، واختار الإيمان على الكفر من غير نفاق،
ولا رياء
[وفي نسخة: «يسقط»]

سَقط عنه الأمر والنهي، ولا يدخله الله النار بارتكاب الكبائر. وبعضهم إلى أنه تسقط عنه العبادات
[وفي نسخة: «يسقط»] — أو وجوب مقتضاها — لعدم ترك الواجب؛ لأنه لا وجوب — أي ذهب — قوة وكمالا

الظاهرة، وتكون عبادته التفكر. وهذا كفر وضلال؛ فإن أكمل الناس في المحبة والإيمان هم
لكونها من أعمال القلب — ظاهر هدم للشرع الظاهر — أي محبوبية الرسول

الأنبياء، خصوصًا حبيب الله تعالى ﷺ، مع أن التكاليف في حقهم أتم وأكمل.
كما مر — منهم — الشرعية ومؤاخذتهم على أدنى رتبة

وأما قوله عليه السلام: «إذا أحب الله عبدًا لم يضره ذنب»: فمعناه أنه عصمه من الذنوب، فلم
المؤذن بالسقوط — بالعاقبة بالنار — لا أنها تصدر عنهم لكنها لا تضرهم

يلحقه ضررها.
هو العقاب

والنصوص من الكتاب والسنة تحمل على ظواهرها

[وفي نسخة: «يشعر»]

ما لم يصرف عنها دليل قطعي، كما في الآيات التي تشعر بظواهرها بالجهة والجسمية، ونحو
لفظا ومعنى

ذلك. لا يقال: هذه ليست من النصوص، بل من المتشابه. لأنا نقول: المراد بالنصوص ههنا ...
[وفي نسخة: «من النصوص»]

= لعموم الخطابات الواردة في التكاليف، وإجماع المجتهدين على ذلك أي على عدم وصول العبد. وذهب بعض الإباحيين إلى أن العبد إذا بلغ غاية المحبة أي محبة الله تعالى وصفاء قلبه، واختار الإيمان على الكفر من غير نفاق: يسقط عنه الأمر والنهي، ولا يدخله الله النار بارتكاب الكبائر. وبعضهم إلى أنه يسقط عنه أي عن العبد العبادات الظاهرة، كالصلاة ونحوها، وتكون عبادته التفكر. وهذا كفر وضلال؛ فإن أكمل الناس الفاء للتعليل في المحبة والإيمان هم الأنبياء، خصوصا حبيب الله تعالى ﷺ، مع أن التكاليف في حقهم أتم وأكمل.

وأما قوله عليه السلام هذا جواب سؤال مقدر، وهو أن يقال: لم قال: إن ما ذهب إليه بعض المباحيين... وبعضهم... كفر، وقد قال عليه الصلاة والسلام: «إذا أحب الله عبدا لم يضره ذنب»؟ فأجاب بقوله: وأما قوله عليه الصلاة والسلام: «إذا أحب الله عبدا لم يضره ذنب»: فمعناه أنه أي الله عصمه أي العبد من الذنوب، فلم يلحقه ضررها. معناه: أنه إذا صدر من العبد ذنب ينبهه الله تعالى عليه، فتاب واستغفر وغفر الله له الذنوب فلم يضره أي لم يلحقه ضرر.

والنصوص من الكتاب والسنة تحمل على ظواهرها كما أخبر الله تعالى من الحور والقصور والأنهار والأشجار والأطعمة وعذاب أهل النار من الزقوم والحميم والسلاسل والأغلال. ما لم يصرف عنها دليل قطعي، كما في الآيات التي يشعر بظواهرها بالجهة كقوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ (طه: ٥) والجسمية، كقوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡ﴾ (الفتح: ١٠) ونحو ذلك.

لا يقال: هذه ليست أي الألفاظ التي لا يراد ظواهرها من النصوص، بل من المتشابه. لأنا نقول: المراد من النصوص ههنا =

ليس ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم، بل ما يعم أقسام النظم، على ما هو المتعارف.
في العرف، لا عند الأصول

والعدول عنها أي عن الظواهر إلى معانٍ يدعيها أهل الباطن، وهم الملاحدة، وسموا
أي معانيها الظاهرة — جمع «ملحد» على غير قياس

الباطنية؛ لادعائهم أن النصوص ليست على ظواهرها، بل لها معانٍ باطنية، لا يعرفها إلا المعلّم،
وجه التسمية — محمولة — بل كني بها عن الودائع الباطنة

وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية، إلحادٌ أي ميل وعدول عن الإسلام، واتصال والتصاق
وقلعها وقمعها

بكفر؛ لكونه تكذيبًا للنبي عليه السلام فيما عُلِم مجيئه به بالضرورة.
دهري إطلاق.عنان — [وفي نسخة: «ﷺ»] وإن أقروا بحسب الظاهر بالسنتهم ما ليس في قلوبهم — [وفي نسخة: «محمولة»] — [وفي نسخة: «ففيها»]

وأما ما ذهب إليه بعض المحققين من أن النصوص مصروفة على ظواهرها، ومع ذلك فيها
أي محمولة — أي مع هذا الصرف والعمل

إشارات خفية إلى دقائق، تنكشف على أرباب السلوك، يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر
غامضة — بعد السعي وبذل المجهود

المرادة، فهو من كمال الإيمان ومحض العرفان.
أي خالصه

= ليس ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم، بل ما يعم أقسام النظم أي الظاهر والنص والمفسر والمتشابه والخفي والمشكل والمجمل على ما هو المتعارف عند أهل أصول الكلام. اللفظ إذا ظهر منه المراد يسمى ظاهرا بالنسبة إليه، ثم إن زاد الوضوح بأن سيق الكلام لأجله يسمى نصا، ثم إن زاد حتى سد باب التأويل والتخصيص يسمى مفسرا، ثم إن زاد حتى سد باب احتمال النسخ يسمى محكما.

والعدول عنها أي عن الظواهر إلى معان يدعيها أهل الباطن، وهم الملاحدة، وسموا الباطنية؛ لادعائهم أن النصوص ليست على ظواهرها، بل لها معان باطنية، لا يعرفها إلا المعلم أي الله تعالى، وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية، إلحاد أي ميل وعدول عن الإسلام. «الإلحاد» في اللغة: الميل عن القصد، ولهذا سمي اللحد لحدا؛ لأنه في ناحية. واتصال والتصاق بكفر؛ لكونه أي العدول عن ظواهر النصوص تكذيبا للنبي ﷺ فيما علم مجيئه به بالضرورة.

وأما ما ذهب إليه بعض المحققين جواب سؤال مقدر، وهو أن يقال: إن قول المصنف: «والعدول عن الظواهر إلى معان يدعيها أهل الباطن كفر وإلحاد» يخالف ما ذهب إليه بعض المحققين من أن النصوص محمولة على ظواهرها. فأجاب عنه بقوله: وأما ما ذهب إليه بعض المحققين من أن النصوص محمولة على ظواهرها، ومع ذلك ففيها إشارات خفية إلى دقائق، تنكشف على أرباب السلوك، أي الأنبياء والأولياء.

والدقائق المشار إليها بقوله عليه السلام: «إن للقرآن بطنا، وفي بطنه بطن إلى سبعة أبطن» أو «إلى سبعين بطنا» على اختلاف الروايتين، مثاله: قوله عليه السلام: «لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب»، والقلب بيت، هو منزل الملائكة ومهبط أثرهم ومحل استقرارهم، والصفات الرديئة مثل الغضب والشهوة والحقد والحسد والكبر والعجب كلاب نائحة، فأنى يدخله الملائكة وهو مشحون بالكلاب؟!

يمكن التطبيق بينها أي بين الدقائق وبين الظواهر المرادة، فهو جواب «أما» من كمال الإيمان ومحض العرفان لا من الإلحاد والكفر.

وردُّ النصوص
وجحدها أو طرحها

بأن ينكر الأحكام التي دلت عليها النصوص القطعية من الكتاب والسنة، كحشر الأجساد
منطوقة المتواترة وحدوث العالم
مثلًا، كفرٌ؛ لكونه تكذيبًا صريحًا لله تعالى ورسوله عليه السلام، فمن قذف عائشة رضي الله عنها بالزنى كفر.
[ساقط في نسخة] مع براءتها في القرآن

واستحلالُ المعصيةِ صغيرةً كانت أو كبيرةً كفرٌ إذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي، وقد عُلم ذلك مما سبق. والاستهانة بها كفر. والاستهزاء بالشريعة كفر؛ لأن ذلك من أمارات التكذيب.
[وفي نسخة: «فيما»] تمسخر وخندگی أي الاستهانة والاستهزاء

وعلى هذه الأصول يتفرع ما ذكر في الفتاوى من أنه إذا اعتقد الحرام حلالًا، فإن كانت حرمته لعينه، وقد ثبت بدليل قطعي: يكفر، وإلا فلا، بأن يكون حرمته لغيره، أو ثبت بدليل ظني. وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه ولغيره، فقال: مَن استحل حرامًا وقد علم في دين النبي ﷺ تحريمه، كنكاح ذوي المحارم أو شرب الخمر أو أكل الميتة أو الدم أو الخنزير من غير ضرورة فكافرٌ، وفعل هذه الأشياء بدون الاستحلال فسق.
الشرعي [وفي نسخة: «كان»] يكفر [ساقط في نسخة] [وفي نسخة: «ميتة أو دم أو خنزير»] داعية له

ورد النصوص بأن ينكر الأحكام التي دلت عليها النصوص القطعية من الكتاب والسنة، كحشر الأجساد مثلا كفر؛ لكونه أي رد النصوص تكذيبا صريحا لله تعالى ورسوله، فمن قذف عائشة رضي الله عنها بالزنى كفر؛ لأنه ثبت تنزيهها بالدليل القطعي.

واستحلال المعصية صغيرة كانت أو كبيرة كفر إذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي، وقد علم ذلك أي استحلال المعصية فيما سبق. والاستهانة أي عدها أمرا حقيرا بها أي بالنصوص كفر. والاستهزاء أي عدها سهلا على الشريعة كفر؛ لأن ذلك أي الاستهانة والاستهزاء من أمارات التكذيب.

وعلى هذه الأصول أي الأصول المذكورة من العدول ورد النصوص وغيرها يتفرع ما ذكر في الفتاوى والواقعات من أنه إذا اعتقد الحرام حلالا، فإن كان حرمته لعينه كلحم الخنزير، وقد ثبت بدليل قطعي: يكفر، وإلا فلا، بأن يكون حرمته لغيره، كالمغصوب والمسروق للغاصب والسارق، كذا قيل. قلنا: هذا مشكل؛ فإن استحلال ما ثبت حرمته بدليل قطعي تكذيب للشرع، وهو كفر وفاقا، اللهم إلا أن يؤول بأن ذاته حلال، وإنما لزمت الحرمة من صفته كالغصب والسرقة. أو ثبت بدليل ظني.

وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه ولغيره، فقال: من استحل حراما قد علم صفة «حراما» في دين النبي ﷺ تحريمه، كنكاح ذوي المحارم أو شرب الخمر أو أكل ميتة أو دم أو خنزير من غير ضرورة: فكافر، وفعل هذه الأشياء بدون الاستحلال فسق.

ومَن استحل شرب النبيذ إلى أن يسكر كفر. وأما لو قال لحرام: هذا حلال؛ لترويج السلعة
بقلبه معين كالربا أو لحم الخنزير
أو بحكم الجهل: لا يكفر. ولو تمنى أن لا يكون الخمر حرامًا، أو لا يكون صوم رمضان فرضًا؛
شاق وگران می‌گزرد
لما يشق عليه: لا يكفر.
ما مصدرية وهو الظاهر أو موصولة
بخلاف ما إذا تمنى أن لا يحرم الزنى وقتل النفس بغير حق؛ فإنه يكفر؛ لأن حرمة هذا[1]
أي عن موجبها
ثابتة في جميع الأديان، موافقة للحكمة، ومن أراد الخروج عن الحكمة فقد أراد أن يحكم الله
الربانية الكلية برآمدن بالتمني المذكور
تعالى بما ليس بحكمة، وهذا جهل منه بربّه تعالى.
[وفي نسخة: «ما»] وهو كفر [ساقط في نسخة]
وذكر الإمام السرخسي رحمه الله في كتاب الحيض: أنه لو استحل وطء امرأته الحائض يكفر،
حلال انگاشتہ [وفي نسخة: «مع امرأته»]
وفي النوادر عن محمد رحمه الله: أنه لا يكفر، وهو الصحيح، وفي استحلال اللواطة بامرأته لا يكفر
روي عنه أي المستحل أي إتيانها في دبرها
على الأصح.

ومن وصَف اللهَ تعالى بما لا يليق به، أو سخر باسم من أسمائه أو بأمر من أوامره، أو أنكر
أي نسب إليه صفة من خصائص الإمكان وسماته تخریہ کرد من باب «سمع» واقع في الكتاب أو السنة
وعده أو وعيده: يكفر. وكذا لو تمنى أن لا يكون نبي من الأنبياء على قصد استخفاف أو عداوة.
بالحسنى بالسوء «كان» تامة أي لا يولد أو لا يبعث أي حسبانه خفيفا أو حقيرا

---

(١) قوله: لأن حرمة هذا: [أي الزنى وقتل النفس وغيرهما كالكذب والسرقة وقطع المارة.]

ومن استحل شرب النبيذ إلى أن يسكر: كفر. وأما لو قال لحرام: هذا حلال؛ لترويج السلعة أو بحكم الجهل يعني لا يعرف حلالا أو حراما: فلا يكفر. قيل: إما أن يؤول هذا بما ذكرناه أو يؤول بأنه للشاري حيث شراه. ولو تمنى أن لا يكون الخمر حراما أو لا يكون صوم رمضان فرضا؛ لما يشق عليه: لا يكفر، هو الصحيح؛ لأن قوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ فِي ٱلۡمَحِيضِ﴾ (البقرة: ٢٢٢) وإن كان صريحا في النهي لكنه معلل بالأذى، كما قال تعالى: ﴿قُلۡ هُوَ أَذٗى﴾، والنهي بسبب المخالفة لا يفيد الحرمة القطعية كما بين في الأصول.

بخلاف ما إذا تمنى أن لا يحرم الزنى وقتل النفس بغير حق، فإنه يكفر؛ لأن حرمة هذا ثابتة في جميع الأديان، موافقة للحكمة، ومن أراد الخروج عن الحكمة فقد أراد أن يحكم الله تعالى ما ليس بحكمة، وهذا جهل منه بربه.

وذكر الإمام السرخسي رحمه الله في كتاب الحيض: أنه لو استحل وطء امرأته الحائض: يكفر، وفي «النوادر» عن محمد رحمه الله: أنه لا يكفر، وهو الصحيح، وفي استحلال اللواطة مع امرأته لا يكفر على الأصح. ومن وصف الله تعالى بما لا يليق به، أو سخر باسم من أسمائه أو بأمر من أوامره، أو أنكر وعده أو وعيده: يكفر. وكذا لو تمنى أن لا يكون نبي من الأنبياء على قصد استخفاف أو عداوة، =

وكذا لو ضحك على وجه الرضاء لمن تكلم بالكفر.

وكذا لو جلس على مكان مرتفع، وحوله جماعة يسألونه مسائل، ويضحكونه ويضربونه بالوَسائد، يكفرون جميعًا.

أحد كصدر المجلس من الشرع في ألفاظ أسئلتهم أو فيما يلزمه من جوابها

جمع «وسادة» بالش وبالين السائلون والمسؤول أو برسوله أو كتابه أو ملك من أملاكه أو المعاد وغير ذلك

وكذا لو أمر رجلًا أن يكفر بالله، أو عزم على أن يأمره بكفره. وكذا لو أفتى لامرأة بالكفر؛ لتبين من زوجها. وكذا لو قال عند شرب الخمر أو الزنى: «بسم الله».

صمم قصده عليه [وفي نسخة: «يكفر»] أحد فهو مفت ماجن وتتخلص عنه بفعلها بلا حاجة إلى طلاقه

أما لو أفتى لها بأن تجامع ابن زوجها أو تمس ذكره بشهوة؛ لينفسخ النكاح

وكذا إذا صلى بغير القبلة، أو بغير طهارة متعمدًا يكفر وإن وافق ذلك القبلة. وكذا لو أطلق كلمة الكفر استخفافًا لا اعتقادًا، إلى غير ذلك من الفروع.

غير القبلة في زعمه يكفر مفعول أي تلفظ بها إذ هو كفر صريح

واليأس من الله تعالى كفر

لأنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون.

أي نعمة الرب

والأمن من مكر الله تعالى كفر؛ لأنه لا يأمن من مكر الله إلا القوم الخاسرون.

آسائش وتازگی وخنکی نسیم بنعمته [ساقط في نسخة] زیان کاران

= هذا يدل على أنه إذا لم يكن على استخفاف بل لما يشق عليه لا يكفر، كذا في بعض الفتاوى، قيل: إذا تمنى عدم النبي فقد خرج عن الحكمة، كتمني عدم حرمة الزنى، فينبغي أن يكفر، وأيضا تمني عدم النبي يتضمن تمني عدم ما يشرعه وهو كفر كما مر.

وكذا لو ضحك على وجه الرضاء لمن تكلم بالكفر، ولو كان كلامه عجيبا يضحك السامع بالضرورة فلا يكفر، كذا في الفتاوى.

وكذا لو جلس على مكان مرتفع، وحوله جماعة يسألونه مسائل، ويضحكونه ويضربونه بالوسائد، يكفرون جميعا.

وكذا لو أمر رجلا أن يكفر بالله، أو عزم على أن يأمره يكفر. والعزم في اللغة: توطين النفس على الفعل. وكذا لو أفتى لامرأة بالكفر؛ لتبين أي تكون حراما من زوجها. والفتوى على أنها لا تبين بالكفر؛ لئلا تتخذه طريقا للبينونة. وكذا لو قال عند شرب الخمر أو الزنى: «بسم الله».

وكذا إذا صلى بغير القبلة، القبلة في الأصل: الحال التي عليها الإنسان من الاستقبال، فصارت عرفا للمكان المتوجه إليه للصلاة، أو بغير طهارة متعمدا يكفر وإن وافق ذلك القبلة، وإن كان له طهارة في الواقع، فلو قامت الجماعة إلى الصلاة فصلى معهم حياء من عدم الطهارة قيل: لا يكفر، وينبغي لمن يضطر إليه أن لا يقصد بأركان الصلاة، ولو صلى بثوب نجس وهو واجد للطاهر يكفر، وفي كل من هذه المسائل خلاف الجمهور على أنه لا يكفر إذا لم يستحله، ولو اقتدى بصبي أو امرأة أو جنب عمدا لا يكفر اتفاقا. وكذا لو أطلق كلمة الكفر استخفافا لا اعتقادا، إلى غير ذلك من الفروع.

واليأس من الله تعالى كفر بأن يقال: إنه تعالى لا يرحم عبدا من عباده. لأنه لا ييأس من روح الله أي من رحمة الله إلا القوم الكافرون. والأمن من الله تعالى كفر؛ لأنه لا يأمن من مكر الله إلا القوم الخاسرون.

[وفي نسخة بعده: «تعالى»] قطعا

فإن قيل: الجزم بأن العاصي يكون في النار يأسٌ من الله، وبأن المطيع يكون في الجنة أمنٌ من

بناء على أن أمثال هذه كيفيات ناشئة من الاعتقاد، فهي من لواحق التصديق لرفع احتمال عذابه

الله تعالى، فيلزم أن يكون المعتزلي كافرًا - مطيعًا كان أو عاصيًا-؛ لأنه إما آمن أو آيس[1]، ومن

[وفي نسخة: «فلزم»] [وفي نسخة: «المعتزلة»] لو مطيعا لو عاصيا فاسقا، لا مرتكب الصغيرة

قواعد أهل السنة والجماعة أن لا يكفر أحد من أهل القبلة.

في الكلام

قلنا: هذا ليس بيأس ولا أمن؛ لأنه على تقدير العصيان لا ييأس أن يوفقه الله تعالى للتوبة

الجزم ولا بملزوم له أي من الله إلخ

والعمل الصالح، وعلى تقدير الطاعة لا يأمن من أن يخذله الله تعالى، فيكتسب المعاصي.

يتركه ولا يساعده [ساقط في نسخة]

بهذا التقرير بإبداء احتمال الخلاف

وبهذا يظهر الجواب عما قيل: إن المعتزلي إذا ارتكب كبيرة لزم أن يصير كافرًا؛ ليأسه

[وفي نسخة بعده: «تعالى»] أي ظهور الجواب

من رحمة الله، ولاعتقاده أنه ليس بمؤمن. وذلك لأنا لا نسلم أن اعتقاد استحقاقه النار يستلزم

لقطع احتمال نزول الرحمة ودخول الجنة ولا رحمة بدون الإيمان وجوبا بفعله

اليأس، وأن اعتقاد عدم إيمانه -المفسَّر بمجموع التصديق والإقرار والأعمال- بناء على انتفاء

عنده فهو حقيقة اعتبارية شرعية؛ لأنها غير متواجدة

الأعمال: يوجب الكفر.

هذا، والجمع بين قولهم: لا يكفر أحد من أهل القبلة، وقولهم: يكفر من قال بخلق القرآن

[وفي نسخة قبله: «إنه»]

أو استحالة الرؤية أو سب الشيخين أو لعنهما وأمثال ذلك، مشكل.

كما قاله المعتزلة كما فعله الرافضة

(١) قوله: آيس: [وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون.]

فإن قيل: الجزم بأن العاصي يكون في النار يأس من الله تعالى، وبأن المطيع يكون في الجنة أمن من الله تعالى، فلزم أن يكون المعتزلة كافرا -مطيعا كان أو عاصيا-؛ لأنه إما آمن أو آيس، ومن قواعد الواو للحال أهل السنة والجماعة أن لا يكفر أحد من أهل القبلة، والحال أن المعتزلة من أهل القبلة. قلنا: هذا ليس بيأس ولا أمن؛ لأنه على تقدير العصيان لا ييأس أن يوفقه الله تعالى للتوبة والعمل الصالح، وعلى تقدير الطاعة لا يأمن من أن يخذله الله، فيكتسب المعاصي.

وبهذا أي بالجواب المذكور يظهر الجواب عما قيل: إن المعتزلي إذا ارتكب كبيرة لزم أن يصير كافرا؛ ليأسه من رحمة الله تعالى، ولاعتقاده أنه ليس بمؤمن، وذلك أي ظهور الجواب عما قيل لأنا لا نسلم أن اعتقاد استحقاقه النار يستلزم اليأس، وأن اعتقاد عدم إيمانه المفسر بمجموع التصديق والإقرار والأعمال، بناء على انتفاء الأعمال، يوجب الكفر خبر «أن».

هذا أي خذ هذا. والجمع أي التوفيق بين قولهم: إنه لا يكفر أحد من أهل القبلة بذنب، وقولهم: يكفر من قال بخلق القرآن أو استحالة الرؤية أو سب الشيخين أبو بكر وعمر رضي الله عنهما أو لعنهما وأمثال ذلك كقتل الحسين، مشكل.

وتصديق الكاهن بما يخبره عن الغيب كفر

لقوله عليه السلام: «من أتى كاهنا، فصدَّقه بما يقول، فقد كفر بما أنزل الله تعالى على محمد».
[وفي نسخة: «عليه السلام»] عن شياطينه [ساقط في نسخة]

والكاهن هو الذي يخبر عن الكوائن في مستقبل الزمان ويدعي معرفة الأسرار ومطالعة علم
الحاصلة في الآتي الربانية الكامنة في الأزل

الغيب. وكان في العرب كَهَنَة، يدعون معرفة الأمور. فمنهم من كان يزعم أن له رَئِيًّا من الجن
أي علم غيوبه الخاصة به جمع «كاهن» [وفي نسخة: «يدعي»] جاسوسا

وتابعة، يلقي إليه الأخبار، ومنهم من كان يزعم أنه يستدرك الأمور بفهم أُعْطِيَه. والمنجم إذا
«التاء» للنقل والمراد به قرينه من الجن أي يطلب دركها، أو يكسبه فهو دعوى الكشف

ادعى العلم بالحوادث الآتية، فهو مثل الكاهن.
في إكفار مصدقه [وفي نسخة قبله: «و»]

وبالجملة العلم بالغيب أمر تفرد به الله تعالى، لا سبيل إليه للعباد إلا بإعلام منه، أو
استأثره لذاته [وفي نسخة قبله: «سبحانه و»]

إلهام بطريق المعجزة أو الكرامة، أو إرشاد إلى الاستدلال بالأمارات فيما يمكن فيه ذلك.
[وفي نسخة: «بإلهام»]

ولهذا ذكر في الفتاوى أنَّ قول القائل عند رؤية هالة القمر: «يكون مطرا» مدعيا علم
من الفقه دائرة السحاب حوله دارته أي يقع لا محالة [وفي نسخة: «مطر»]

الغيب، لا بعلامته: كفرٌ.
[وفي نسخة: «بعلامة»]

وتصديق الكاهن بما يخبره عن الغيب كفر؛ لقوله عليه السلام: «من أتى كاهنا، فصدقه بما يقول، فقد كفر بما أنزل الله على محمد». والكاهن هو الذي يخبر عن الكوائن في مستقبل الزمان ويدعي معرفة الأسرار ومطالعة علم الغيب. وكان في العرب كهنة، جمع «كاهن» يدعون معرفة الأمور، فمنهم أي من الكهنة من كان يزعم أن له رئيا من الجن وتابعة، يلقي إليه الأخبار، ومنهم من كان يدعي أنه يستدرك أي يعلم الأمور بفهم أعطيه، والضمير البارز عائد إلى «من». والمنجم إذا ادعى العلم بالحوادث الآتية، فهو مثل الكاهن.

وبالجملة العلم بالغيب أمر تفرد به الله سبحانه وتعالى، ولا سبيل إليه أي إلى العلم بالغيب للعباد إلا بإعلام منه، أي من الله تعالى، والنصوص تدل على أنه تعالى متفرد بعلم الغيب كله؛ لقوله تعالى: ﴿لَّا يَعْلَمُ ... ٱلْغَيْبَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ (النمل: ٦٥)، ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾ (الأنعام: ٥٩)، وسبب تخصيص الخمس في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ﴾ الآية (لقمان: ٣٤) أن رجلا جاء إلى النبي ﷺ فسأله عنها فنزلت، لكن لما رأوا أن كثيرا من الأولياء يطلع الغيب من هذه الخمس وغيرها: حملوا الآية على أن لا يعلمها بذاته إلا الله. أو بإلهام بطريق المعجزة أو الكرامة، أو إرشاد إلى الاستدلال بالأمارات فيما يمكن فيه والضمير في «فيه» راجع إلى «ما» في «فيما». ذلك أي الاستدلال.

ولهذا ذكر في الفتاوى أنَّ قول القائل عند رؤية هالة القمر: «يكون أي يحدث مطر» مدعيا علم الغيب، لا بعلامة: كفر. قيل: دعوى المنجم إنما هو بعلامة الاتصالات الكوكبية، وهالة القمر من جملة العلامة للمطر، ونسبة الحوادث الأرضية إلى الاتصالات الفلكية مما نطق به الكتاب السماوي حيث قال الله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الجاثية: ١٣).

والمعدوم ليس بشيء

[وفي نسخة: «ترادف»]
إن أريد بالشيء: الثابت المتحقق، على ما ذهب إليه المحققون من أن الشيئية تُساوِق الوجودَ
أي تلازمه بلا تقدم
والثبوتَ، والعدم يرادف النفيَ، فهذا حكم ضروري، لم ينازع فيه إلا المعتزلة القائلون بأن
لم ينازعوا فيه بهذا المعنى
المعدوم الممكن ثابت في الخارج.
بلا وجود منفي
وإن أريد أن المعدوم لا يسمى شيئا فهو بحث لغوي، مبني على تفسير الشيء، بأنه الموجود،
عرفا أو لغة أو اصطلاحا أو اصطلاحي
أو المعدوم، أو ما يصلح أن يُعلَم ويُخبَر عنه، فالمرجع إلى النقل وتتبع موارد الاستعمال.

وفي دعاء الأحياء للأموات

بالخير والأجر
وصدقتهم أي صدقة الأحياء، عنهم أي عن الأموات، نفع لهم أي للأموات، خلافا
أي من جانبهم، ولوصول الثواب إليهم في الآخرة
للمعتزلة، تمسكا بأن القضاء لا يتبدل، فكل نفس مرهونة بما كسبت، والمرء مَجْزِيٌّ بعمله،
في نفع الدعاء وإيصال الثواب إلى الغير لقوله تعالى: ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ﴾(ق: ٢٩) وفي القرآن: ﴿رَهِينَةٌ﴾
لا بعمل غيره. ولنا ما ورد في الأحاديث الصحاح من الدعاء للأموات، خصوصا في صلاة
[٣] فيه أخبار غير محصاة
الجنازة، وقد توارثه السلف، ....
فإنها دعاء أيضا ورد بجزيل ثوابها الأخبار والآثار

والمعدوم ليس بشيء إن أريد بالشيء: الثابت المتحقق، على ما ذهب إليه المحققون من أهل السنة أن الشيء مختص بالموجود من أن الشيئية ترادف الوجود والثبوت، والعدم يرادف النفي، فهذا حكم ضروري، لم ينازع فيه إلا المعتزلة القائلون بأن المعدوم الممكن ثابت في الخارج. قالت المعتزلة: المعدوم الممكن ثابت في الأزل ثبوتا لا يترتب عليه الآثار، ولا يلزمهم قدم الأشياء ولا امتناع خلق البارئ لها؛ لأن الموصوف بالقدم أو المخلوقية هو الموجود الذي يترتب عليه الآثار، لكن يرد عليهم أن ثبوت الشيء في الخارج بلا ترتب آثاره عليه غير معقول بل المعقول ثبوته كذلك في الذهن وهم لا يقولون به.

وإن أريد أن المعدوم لا يسمى شيئا فهو بحث لغوي، مبني على تفسير الشيء، بأنه الموجود، أو المعدوم، أو ما يصلح أن يعلم ويخبر عنه، فالمرجع إلى النقل وتتبع موارد الاستعمال.

وفي دعاء الأحياء للأموات وصدقتهم أي صدقة الأحياء عنهم أي عن الأموات، نفع لهم أي للأموات، خلافا للمعتزلة، تمسكا بأن القضاء لا يتبدل، أصل القضاء: الفصل بتمام الأمر. فكل نفس مرهونة بما كسبت، والمرء مجزي بعمله، لا بعمل غيره. جوابه أن تعليق الرحمة بالدعاء أو الصدقة من القضاء أيضا؛ إذ لا يتبدل، فإن كل قدر يجري على سبب كما تراه في أمر الحرث والنسل وغيرهما، والدعاء من جملة الأسباب. ولنا ما ورد في الأحاديث الصحاح جمع «صحيح» من الدعاء للأموات، خصوصا في صلاة الجنازة، وقد توارثه أي الدعاء السلف، =

فلو لم يكن للأموات نفع فيه، لما كان له معنى.

وقال عليه السلام: «ما مِن ميت تصلي عليه أمة من المسلمين يبلغون مائة، كلهم يشفعون له، إلا شُفِّعوا فيه». وعن سعد بن عبادة رضي الله عنه أنه قال: يا رسول الله ﷺ، إن أم سعد ماتت، فأي الصدقة أفضل؟ قال: «الماء». فحفر بئرا، وقال: هذه لأم سعد. وقال عليه السلام: «الدعاء يرد البلاء، والصدقة تطفئ غضب الرب». وقال عليه السلام: «إن العالم والمتعلِّم إذا مَرَّا على قرية، فإن الله يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية أربعين يوما». والأحاديث والآثار في هذا الباب أكثر من أن تحصى.

والله تعالى يجيب الدعوات ويقضي الحاجات

لقوله تعالى: ﴿ٱدۡعُونِيٓ أَسۡتَجِبۡ لَكُمۡ﴾ (الغافر: ٦٠). ولقوله عليه السلام: «يستجاب الدعاء للعبد ما لم يَدعُ بإثم أو قطيعة رَحِمٍ، ما لم يستعجل»، ولقوله عليه السلام: «إن ربكم حَيِي كريم، يستحيي من عبده إذا رفع يديه إليه أن يردهما صِفرًا».

(حواشي بين السطور: في التشريع – أي طائفة – [وفي نسخة: «يصلي»] – [وفي نسخة: «عليه الصلاة والسلام»] – أي قبل شفاعتهم في حقه – أي جنازته – في العدد – في دعائهم وصلاتهم – [وفي نسخة بعده: «عليه الصلاة والسلام»] – [ساقط في نسخة] – [ساقط في نسخة] – أي أمي – في حقها أتصدق بها لها – سعد – أي لثوابها – [وفي نسخة: «عليه الصلاة والسلام»] – ويدفعه عن المرء – إطفاء: كشتن آتش – قال السيوطي: لا أصل لهذا الحديث – قبرستان – في موضعها مبسوطة – في وصول ثواب أعمال الحي للميت – [وفي نسخة: «عليه الصلاة والسلام»] – [وفي نسخة: «العبد»] – أي ما يقطع به حقوق القرابة – [وفي نسخة: «عليه الصلاة والسلام»] – باليائين على وزن «كريم» – تهي وخالي – عن قبول دعائه وإعطاء مطلوبه)

= فلو لم يكن للأموات نفع فيه أي في الدعاء لما كان له معنى. ولنا ما ورد من الأدلة قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ صَلُّواْ عَلَيۡهِ﴾ (الأحزاب: ٥٦) أمر بالصلاة على النبي ﷺ، فتجب في العمر مرة أو كلما جرى ذكره على اختلاف بينهم، ثم الدعاء بالصلاة يختص بالأنبياء وعلى آلهم بتبعيتهم، ولا يشكل قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِي يُصَلِّي عَلَيۡكُمۡ وَمَلَٰٓئِكَتُهُۥ﴾ (الأحزاب: ٤٣) وقوله عليه الصلاة والسلام: «اللهم صل على آل أبي أوفى»؛ لأن الصلاة حق النبي، والله وليه، فلهما أن يتصرفا في حقه إلى من يشاء.

وقال عليه الصلاة والسلام: «ما من ميت يصلي عليه أمة أي جماعة من المسلمين يبلغون مائة، كلهم يشفعون أي يطلبون له أي للميت إلا شفعوا أي قبلت شفاعتهم فيه» أي في حق الميت. وعن سعد بن عبادة أنه قال: يا رسول الله، إن أم سعد ماتت، فأي الصدقة في حقها أفضل؟ قال عليه الصلاة والسلام: «الماء». فحفر سعد رضي الله عنه بئرا، وقال: هذه أي البئر لأم سعد. وقال عليه الصلاة والسلام: «الدعاء يرد البلاء، والصدقة تطفئ غضب الرب». وقال عليه السلام: «إن العالم والمتعلم إذا مرا على قرية، فإن الله يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية أربعين يوما». والأحاديث أي قول الرسول عليه الصلاة والسلام والآثار هو أخبار الصحابة في هذا الباب أي في نفع الدعاء للأموات أكثر من أن تحصى.

والله تعالى يجيب الدعوات ويقضي الحاجات؛ لقوله تعالى: ﴿ٱدۡعُونِيٓ أَسۡتَجِبۡ لَكُمۡ﴾ معناه: وحدوني أغفر لكم، ويقال: ادعوني بلا غفلة أستجب لكم بلا مهلة، ويقال: ادعوني بلا جفاء أستجب لكم بالوفاء، ويقال: ادعوني بلا خطأ أستجب لكم مع العطاء. ولقوله عليه الصلاة والسلام: «يستجاب الدعاء للعبد ما لم يدع بإثم أي ما لم يدع حال مقارنته الإثم أو قطيعة رحم، ما لم يستعجل»، ولقوله عليه الصلاة والسلام: «إن ربكم حيي كريم، يستحيي من العبد إذا رفع يديه إليه أي إلى ربكم أن يردهما صفرا» أي خاليا. روي عن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إني لأعلم كلمة لا يقولها مكروب إلا فرج عنه، =

واعلم أن العُمْدة في ذلك صدق النية وخلوص الطوية وحضور القلب؛ لقوله عليه السلام: «ادعوا

أي الأمر المطوي القلبي

الله وأنتم موقنون بالإجابة، واعلموا أن الله لا يستجيب الدعاء من قلب غافل لاه».

[وفي نسخة بعده: «تعالى»] اسم فاعل من «اللهو» وهو الغفلة

واختلف المشايخ رحمهم الله في أنه هل يجوز أن يقال: يستجاب دعاء الكافر؟ فمنعه الجمهور؛

في الدنيا إذا دعا لأمر دنياه

لقوله تعالى: ﴿وَمَا دُعَآءُ ٱلۡكَٰفِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَٰلٍ﴾، ولأنه لا يدعو الله تعالى؛ لأنه لا يعرفه وإن أقر

(الرعد: ١٤) [ساقط في نسخة] لكنه في الآخرة

به، فلما وصفه بما لا يليق به فقد نقض إقراره.

[وفي نسخة: «مستجاب»] [وفي نسخة: «فمحمول»]

وما روي في الحديث: أن دعوة المظلوم وإن كان كافرًا يستجاب: محمول على كفران

إزاحة دخل أنه يخالف السنة [وفي نسخة قبله: «من»] أمهلني في الإغواء خبر لقوله: «ما روي»

النعمة. وجوّزه بعضهم؛ لقوله تعالى حكاية عن إبليس: ﴿رَبِّ أَنظِرۡنِيٓ﴾، فقال الله تعالى:

أي وإن كان كافر النعمة أي القول باستجابة دعائه [وفي نسخة بعده: ﴿إِلَىٰ يَوۡمِ يُبۡعَثُونَ﴾]

﴿إِنَّكَ مِنَ ٱلۡمُنظَرِينَ﴾، هذه إجابة. وإليه ذهب أبو القاسم الحكيم وأبو نصر الدبوسي،

(الأعراف: ١٤، ١٥) [وفي نسخة قبله: «و»]

قال الصدر الشهيد: وبه يُفتَى.

[وفي نسخة قبله: «و»] أي باعتقاد جواز إجابته

= كلمة أخي يونس عليه السلام: ﴿فَنَادَىٰ فِي ٱلظُّلُمَٰتِ أَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنتَ سُبۡحَٰنَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾. وفي الآثار: «من حزبه أمر فقال خمس مرات: ربنا، أنجاه الله مما يخاف». قال إبراهيم بن أدهم رحمه الله وكان في موعظة للناس حين سألوه عن قول الله تعالى: ﴿ٱدۡعُونِيٓ أَسۡتَجِبۡ لَكُمۡ﴾ (غافر: ٦٠) وإنا ندعوه فلا يستجيب لنا. فقال: ماتت قلوبكم من عشرة أشياء، أولها: عرفتم الله تعالى ولم تؤدوا حقه، وقرأتم كتاب الله ولم تعملوا به، وادعيتم عداوة الشيطان وواليتموه، وادعيتم حب رسول الله وتركتم أثره وسنته، وادعيتم حب الجنة ولم تعملوا لها، وادعيتم خوف النار ولم تنتهوا عن الذنوب، وادعيتم أن الموت حق ولم تستعدوا له، واشتغلتم بعيوب غيركم وتركتم عيوب أنفسكم، وتأكلون رزق الله ولا تشكرون، وتدفنون موتاكم ولا تعتبرون.

واعلم أن العمدة في ذلك أي في إجابة الدعوات صدق النية. قوله: «صدق النية» أن لا يعرضها فتور. وخلوص الطوية أن تجرد النية عما سواه، وتمام الخلوص: أن يتجرد العبد عن الإرادة بالكلية، فحينئذ يتجلى فيه إرادة الحق، فيقع كل ما أراده؛ لأنه مراد الحق وتحته مراتب لا ييأس العبد عن بعضها. وحضور القلب؛ لقوله عليه السلام: «ادعوا الله وأنتم الواو للحال موقنون بالإجابة أي قبولها، واعلموا أن الله تعالى لا يستجيب الدعاء من قلب غافل لاه».

واختلف المشايخ رحمهم الله في أنه هل يجوز أن يقال: يستجاب دعاء الكافر؟ فمنعه الجمهور؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا دُعَآءُ ٱلۡكَٰفِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَٰلٍ﴾، ولأنه أي الكافر لا يدعو الله؛ لأنه لا يعرفه وإن أقر به، فلما وصفه بما لا يليق به فقد نقض إقراره. وما روي في الحديث إشارة إلى جواب سؤال مقدر، وهو أن يقال: ما ورد في الحديث يخالف قول الله، فما التوفيق بينهما؟ من أن دعوة المظلوم وإن كان كافرا مستجاب: فمحمول على كفران النعمة. يعني تقدير الحديث: أن دعوة المظلوم وإن كان على كفران النعمة تستجاب. وجوزه بعضهم؛ لقوله تعالى حكاية عن إبليس: ﴿رَبِّ أَنظِرۡنِيٓ إِلَىٰ يَوۡمِ يُبۡعَثُونَ﴾ أي أمهلني إلى الساعة ولا تمتني سريعا، فقال الله تعالى: ﴿إِنَّكَ مِنَ ٱلۡمُنظَرِينَ﴾، وهذه إجابة، وإليه أي الجواز ذهب أبو القاسم الحكيم وأبو نصر الدبوسي، وقال الصدر الشهيد: وبه أي بالجواز يفتى مقول القول.

وما أخبر به النبي ﷺ من أشراط الساعة

[وفي نسخة: «علامتها»]

أي من علاماتها، من خروج الدجال ودابة الأرض ويأجوج ومأجوج، ونزول عيسى عليه السلام

[«ساقط في نسخة]

من السماء، وطلوع الشمس من مغربها، فهو حَقٌّ؛ لأنها أمور ممكنة، أخبر بها الصادق. قال

[ساقط في نسخة] [وفي نسخة: «ﷺ»] باسم ذكرے كريم [وفي نسخة: «تذاكرون»]

حُذَيفة بن أَسِيد الغِفاري رضي الله عنه: طلع النبي عليه السلام علينا ونحن نتذاكر، فقال: «ما تذكرون؟» قلنا:

على زنة «أمير» برآمد [وفي نسخة: «اطلع»]

نذكر الساعة. قال: «إنها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات»، فذكر الدخان، والدجال والدابة،

وطلوع الشمس من مغربها، ونزول عيسى ابن مريم عليه السلام، ويأجوج ومأجوج، ....

[ساقط في نسخة] يخرجون بعد خرق السد

وما أخبر به النبي ﷺ من أشراط جمع «شرط» الساعة أي علامتها، من خروج الدجال، من «الدجل» وهو اللبس والتمويه، يقال: «دجل» إذا لبس وموه، وقيل: سمي دجالا؛ لأنه يضرب في الأرض، أي يسير فيها ويقطع أكثر نواحيها، يقال: «دجل فلان الحق بباطله» إذا غطاه، ودجله سحره وكذبه، وكل كذاب دجال. قيل: ولد في زمن النبي عليه الصلاة والسلام، يدل عليه حديث تميم الداري، وقيل: يولد في آخر الزمان، قال عليه الصلاة والسلام: «سيخرج من أرض المشرق يقال لها: خراسان». ودابة الأرض، وهي حيوان يخرج من الأرض لا يدرى قبله من دبره من كثرة الشعر، وما بين المفصلين اثنا عشر ذراعا بذراع آدم عليه السلام. وعن علي رضي الله عنه: يخرج ثلاثة أيام فلا يخرج إلا ثلثها. ويأجوج ومأجوج، وكان يأجوج رجلا ومأجوج رجلا، وهما أخوان من بني يافث بن نوح عليه السلام، فكثر نسلهما فينسب إليهما، يهمزان معا، وقيل: يهمز الأول دون الثاني، ولا يقدرون على إتيان مكة والمدينة وبيت المقدس، وخروجهم يكون بعد الدجال، ويقال: سمي يأجوج ومأجوج لكثرتهم وازدحامهم؛ لأنهم يموج بعضهم في بعض، روي عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إن يأجوج ومأجوج يحفرون السد في كل يوم، حتى إذا كادوا يرون شعاع الشمس: قال الذي عليهم: ارجعوا فستحفره غدا ولا يقولون: إن شاء الله، فيعيده الله كما كان، حتى إذا بلغت مدتهم قال الذي عليهم: ارجعوا فستحفره غدا إن شاء الله، فيعودون إليه فإذا هو كهيئة حين تركوه فيحفرونه، فيخرجون على الناس فيشربون الماء كلها، ويتحصن الناس، فيدعو عيسى عليه السلام عليهم بهلاكهم، فيبعث الله نغفا أي دودا في أقفيتهم، فيهلكهم بها جميعا عن آخرهم».

ونزول عيسى عليه السلام من السماء عند المنارة البيضاء في شرق دمشق، وورد في الحديث: «يمكث عيسى في الأرض سبع سنين، وليس بين اثنين عداوة، ثم يرسل الله ريحا باردا من قبل الشام، فلا يبقى على الأرض أحد في قلبه مثقال ذرة من خير إلا قبضه، فيبقى شرار الناس، فأمرهم الشيطان بعبادة الأوثان». وطلوع الشمس من مغربها، فهو حق في الخبر الصحيح أنه قال عليه الصلاة والسلام: «إن للتوبة بابا عرضه سبعون سنة، وإنه لا يغلق حتى تطلع الشمس من مغربها». قال بعض المحققين: باب التوبة كناية عن عمر المؤمن، واختصاصه بسبعين إشارة إلى قوله عليه السلام: «أكثر أعمار أمتي ما بين ستين إلى سبعين»، وذكر العرض؛ لأنه أقل من الطول، وللإنسان أجل جسماني متناه في هذا العالم، وأجل روحاني غير متناه في عالم الآخرة، والأول: عرض، والثاني: طول، وغلق بابه كناية عن انتهاء عمره، وإليه أشار قوله عليه الصلاة والسلام: «إن الله يقبل التوبة ما لم يغرغر». وطلوع الشمس من مغربها كناية عن مفارقة الروح عن البدن. لأنها أمور ممكنة، أخبر بها الصادق، أعني النبي عليه السلام. قال حذيفة بن أسيد الغفاري: اطلع رسول الله ﷺ علينا ونحن نتذاكر، فقال: «ما تذاكرون؟» قلنا: نذكر الساعة. قال عليه السلام: «إنها لن تقوم حتى تروا قبلها أي قبل الساعة عشر آيات» أي علامات، فذكر الدخان، والدجال والدابة، وطلوع الشمس من مغربها، ونزول عيسى ابن مريم، ويأجوج ومأجوج، =

وثلاثة خسوف: خَسف بالمشرق وخَسف بالمغرب وخَسف بجزيرة العرب، وآخر ذلك نار
درزمين فروشدن كما كان لقارون
تخرج من اليمن، تطرد الناس إلى محشرهم.
من «الطرد» راندن هو بيت المقدس
والأحاديث الصحاح في هذه الأشراط كثيرة جدًّا، وقد روي أحاديث وآثار في تفاصيلها
جمع «شرط» محركة: علامة
وكيفياتها، فلتطلب من كتب التفسير والسير والتواريخ.
[وفي نسخة: «فليطلب»]

والمجتهد

في العقليات والشرعيات الأصلية والفرعية، قد يخطئ وقد يصيب. وذهب بعض الأشاعرة
من الفقه الحق
والمعتزلة إلى أنَّ كلَّ مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية التي لا قاطع فيها، مصيبٌ، وهذا
الاختلاف مبني على اختلافهم في أن لله تعالى في كل حادثة حكمًا معينًا، أم حكمه في المسائل
علماء الأمة فيكون مخطئا بفقده ومصيبا بوجدانه
الاجتهادية ما أدى إليه رأي المجتهد.
باجتهاده
وتحقيق هذا المقام: أن المسألة الاجتهادية إما أن لا يكون من الله تعالى فيها حكم معين قبل
[وفي نسخة: «لله»]
اجتهاد المجتهد، أو يكون، وحينئذ إما أن لا يكون من الله تعالى عليه دليل، أو يكون، وذلك
أي حين إذا كان فيه حكم من جانبه
الدليل إما قطعي أو ظني، ....
وجده أو لم يجده

= وثلاثة خسوف: خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب، وآخر ذلك نار تخرج من اليمن، تطرد الناس إلى محشرهم. أوله بعض العلماء بفتنة الأتراك، وأولوا خروج الدجال بظهور الشر والفساد، ونزول عيسى عليه السلام باندفاع ذلك وظهور الخير والصلاح. قالت الحكماء: طلوع الشمس من مغربها تأويله بانعكاس الأمور وجريانها على عكس ما ينبغي. والأحاديث الصحاح في هذه الأشراط كثيرة جدا، وقد روي أحاديث وآثار في تفاصيلها وكيفياتها، فليطلب من كتب التفسير والسير والتواريخ.

والمجتهد في العقليات والشرعيات الأصلية والفرعية، والمراد من الشرعيات الأصلية: أصول الكلام، والفرعية: الفقه. قد يخطئ وقد يصيب. وذهب بعض الأشاعرة والمعتزلة إلى أن كل مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية التي لا قاطع فيها أي لا دليل فيها قطعي مصيب، وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم في أن لله تعالى في كل حادثة حكما معينا أي الحق واحد أم متعدد؟ وذهب الأشاعرة والمعتزلة إلى أنه متعدد، ولهذا قالوا: كل مجتهد مصيب. أم حكمه أي حكم الله تعالى في المسائل الاجتهادية ما أدى إليه رأي المجتهد.

وتحقيق هذا المقام: أن المسألة الاجتهادية إما أن لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد أو يكون، وحينئذ أي على تقدير أن يكون له حكم إما أن لا يكون من الله تعالى عليه أي على حكم معين دليل، أو يكون، وذلك الدليل إما قطعي أو ظني، =

فذهب إلى كل احتمال جماعة، والمختار: أن الحكم معين، وعليه دليل ظني، إن وجده المجتهد أصاب، وإن فقده أخطأ.

والمجتهد غير مكلف بإصابته؛ لغموضه وخفائه، فلذلك كان المخطئ معذورا بل مأجورا، فلا خلاف على هذا المذهب في أن المخطئ ليس بآثم، وإنما الخلاف في أنه مخطئ ابتداء وانتهاء، أي بالنظر إلى الدليل والحكم جميعا، وإليه ذهب بعض المشايخ، وهو مختار الشيخ أبي منصور رحمه الله، أو انتهاء فقط، أي بالنظر إلى الحكم حيث أخطأ فيه وإن أصاب في الدليل، حيث أقامه على وجهه مستجمعا لجميع شرائطه [وفي نسخة: «بشرائطه»] وأركانه، وأتى [وفي نسخة: «فأتى»] بما كلف به من الاعتبارات، وليس عليه في الاجتهاديات إقامة الحجة القطعية التي مدلولها حق البتة.

والدليل على أن المجتهد قد يخطئ بوجوه

الأول: قوله تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾، والضمير لـ«الحكومة» أو «الفتيا»، ولو كان كل من الاجتهادين صوابا: لما كان لتخصيص سليمان بالذكر جهة؛ لأن كلًّا منهما قد أصاب الحكم حينئذ، وفهمه.

= فذهب إلى كل احتمال جماعة، فهذا أربعة مذاهب، والمختار من المذاهب الأربعة أن الحكم معين، وعليه دليل ظني، إن وجده أي الدليل الظني المجتهد أصاب، وإن فقده أخطأ.

والمجتهد غير مكلف بإصابته أي الحكم؛ لغموضه أي الحكم وخفائه، فلذلك كان المخطئ معذورا بل مأجورا؛ لبذل وسعه في طلب دليل الحكم الشرعي، فلا خلاف على هذا المذهب في أن المخطئ ليس بآثم، وإنما الخلاف في أنه مخطئ ابتداء وانتهاء، أي بالنظر إلى الدليل والحكم جميعا، وإليه ذهب بعض المشايخ، وهو مختار الشيخ أبي منصور رحمه الله، أو انتهاء فقط، أي بالنظر إلى الحكم حيث أخطأ فيه وإن أصاب في الدليل، حيث أقامه على وجهه مستجمعا بشرائطه وأركانه، فأتى بما كلف به من الاعتبارات؛ لقوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ (الحشر: ٢)، وليس عليه أي على المكلف في الاجتهاديات إقامة الحجة القطعية التي مدلولها حق البتة.

والدليل على أن المجتهد قد يخطئ بوجوه، **الأول**: قوله تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾، والضمير لـ«الحكومة» أو «الفتيا» جمع «فتوى»، قيل: فهمها بالوحي لكن نسخ وحي داود عليه السلام بوحي سليمان عليه السلام، ولا يكون حجة فيما نحن فيه. ولو كان كل من الاجتهادين أي اجتهاد داود وسليمان عليهما السلام صوابا: لما كان لتخصيص سليمان بالذكر جهة؛ لأن كلا منهما قد أصاب الحكم حينئذ أي حين كون الاجتهادين صوابا، وفهمه أي فهم الصواب.

الثاني: الأحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ، بحيث صارت
المرفوعة الموقوفة وإدارته بمجموعها
متواترة المعنى، قال عليه السلام: «إن أصبتَ فلك عشر حسنات، وإن أخطأتَ فلك حسنة واحدة».
[وفي نسخة: «عليه الصلاة والسلام»]
وفي حديث آخر جعل للمصيب أجرين، وللمخطئ أجرا واحدا، وعن ابن مسعود رضي الله عنه: «إن
الشارع [وفي نسخة: «اشتهر»]
أصبتُ فمِن الله، وإلا فمِني ومن الشيطان». وقد اشتهرت تخطئة الصحابة[1] بعضهم بعضًا[2]
كما هو ظاهر مقطوع به لمن عثر على كتب السير والأحاديث
في الاجتهاديات.

[وفي نسخة بعده: «له»] [وفي نسخة: «فالثابت»] [ساقط في نسخة]
الثالث: أن القياس مُظهِر لا مُثبِت؛ فإن الثابت بالقياس ثابت بالنص أيضا معنى،
لأنه فعل المجتهد لا الشارع الحكم المستنبط منه العلة في القياس
وقد أجمعوا على أن الحق فيما ثبت بالنص واحد، لا غير.

وافقنا فيه المعتزلة وبعض الأشاعرة المذكورة بل الأحكام كلها في حق كل شخص
الرابع: أنه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة نبينا عليه السلام بين الأشخاص، فلو كان كل
كأكل الضفدع [وفي نسخة: «و»]
مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيَيْنِ من الحظر والإباحة، أو الصحة[3] والفساد،
في الواقع في وقت واحد بالحاء المهملة والظاء المعجمة: الحرمة [وفي نسخة: «الفساد والصحة»]
أو الوجوب وعدمه. ....
[وفي نسخة: «و»]

(١) قوله: الصحابة: [بين كبارهم أيضا، كعلي وابن مسعود وابن عباس وابن عمر.] (٢) قوله: بعضا: [ولو كان الكل صوابا لم يكن له معنى.]
(٣) قوله: الصحة: [كالصلاة بعد مس الذكر أو القهقهة أو خروج الدم.]

الثاني: الأحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ، بحيث صارت متواترة المعنى، قال عليه الصلاة والسلام بيان الترديد، «إن أصبت فلك عشر حسنات، وإن أخطأت فلك حسنة واحدة». وفي حديث آخر جعل أي الله تعالى للمصيب أجرين، وللمخطئ أجرا واحدا، وعن ابن مسعود رضي الله عنه: «إن أصبت فمن الله، وإلا فمني ومن الشيطان». وقد اشتهر تخطئة الصحابة بعضهم بعضا في الاجتهاديات.

الثالث: أن القياس هذا دليل الإجماع مظهر لا مثبت له، فالمثبت عند ذلك القياس هو النص، فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى، ينتج أن الثابت بالقياس واحد، فإذا كان كذلك فالمجتهد قد يخطئ ويصيب. وقد أجمعوا الواو للحال على أن الحق فيما ثبت بالنص واحد، لا غير.

الرابع: دليل معقول أنه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة نبينا عليه السلام بين الأشخاص، فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين من الحظر أي الحرمة والإباحة، والفساد والصحة، والوجوب وعدمه، يعني أثبت المجتهد الواحد بحرمة أكل الشيء الفلاني، وآخر أثبت حله، فلو كان كل منهما مصيبا لزم أن يكون الفعل الواحد متصفا بالمتنافيين، هما الحرمة والحل.

قيل: لا نسلم امتناع ذلك بالنسبة إلى شخصين كاختلاف أحكام الرسل بالنسبة إلى أقوام شتى؛ فإن نبينا عليه السلام وإن بعث إلى =

وتمام تحقيق هذه الأدلة والجواب عن تمسكات المخالفين، يطلب من كتابنا «التلويح» في شرح
وإيراد الأسئلة والأجوبة — بل هو حواشي «التوضيح» في شرح «التنقيح» لصدر الشريعة
«التنقيح».

ورسل البشر أفضل من رسل الملائكة

في مراتب القرب الربانية

ورسل الملائكة أفضل من عامة البشر، وعامة البشر أفضل من عامة الملائكة، أما تفضيل
إضافة بيان — [ساقط في نسخة] — غير المقربين والكروبيين
رسل الملائكة على عامة البشر فبالإجماع، بل بالضرورة، وأما تفضيل رسل البشر على رسل
من الدين بما أثنى الله ورسوله
الملائكة، وعامة البشر على عامة الملائكة، فبوجوه:
ظاهر الوجوه دلالتها في رسل البشر إلا الرابع

الأول: أن الله تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام على وجه التعظيم والتكريم، بدليل قوله
كلهم — بجعله كالقبلة لا مسجودا له حقيقة بالعبادة له — لا على كمال التذلل
تعالى حكاية عن إبليس: ﴿أَرَءَيْتَكَ هَٰذَا ٱلَّذِى كَرَّمْتَ عَلَىَّ﴾، و﴿أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ
أخبرني — أي آدم — (الإسراء: ٦٢) — وقوله — في شرف العنصر الذاتي، فكيف سجود الأشرف للأدنى؟!
وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ﴾، ومقتضى الحكمة الأمر للأدنى بالسجود للأعلى دون العكس.
(الأعراف: ١٢)

الثاني: أن كل واحد من أهل اللسان يفهم من قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ (البقرة: ٣١) الآية
من الوجوه — بحسب سليقته — العربي — ولو بالتعلم والكسب — أسماء الأشياء كلها حتى القصعة
أن القصد منه إلى تفضيل آدم عليه السلام على الملائكة، وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم.
من سياقه — [ساقط في نسخة] — عليهم — وبعده للخلافة عن الله في الأرض

= كافة الناس -والكافة اسم للجملة؛ لأنها تكف الأجزاء من التفرق، ونصبه على الحال- لكن يجوز أن يبعث إليهم بأحكام مختلفة، يؤيده قوله عليه السلام: «علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل». وتمام تحقيق هذه الأدلة والجواب عن تمسكات المخالفين يطلب من كتابنا «التلويح» في شرح «التنقيح».

ورسل البشر أفضل من رسل الملائكة، ورسل الملائكة أفضل من عامة البشر، وعامة البشر أفضل من عامة الملائكة، أما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالإجماع، بل بالضرورة، أما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة، وعامة البشر على عامة الملائكة، فبوجوه:

الأول: أن الله تعالى أمر الملائكة وهو الظاهر من الجمع المعرف باللام، أما إذا كان المأمور ملائكة الأرض -كما قيل- فلا يثبت أفضلية آدم عليه السلام على الملائكة كلهم. بالسجود لآدم عليه السلام على وجه التعظيم والتكريم، بدليل قوله تعالى حكاية عن إبليس: ﴿أَرَءَيْتَكَ﴾ أي أخبرني يا رب، ﴿هَٰذَا ٱلَّذِى كَرَّمْتَ عَلَىَّ﴾، ﴿أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ﴾، ومقتضى الحكمة الأمر للأدنى بالسجود للأعلى دون العكس.

الثاني: أن كل واحد من أهل اللسان يفهم من قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ الآية أن القصد منه إلى تفضيل آدم على الملائكة، وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم.

الثالث: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾،

برگزيده [وفي نسخة قبله: «عدم»] والد موسى أو مريم (آل عمران: ٣٣)

والملائكة من جملة العالم، وقد خُصَّ من ذلك بالإجماع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة، فبقي معمولا به فيما عدا ذلك. ولا خفاء في أن هذه المسألة ظنية يكتفى فيها بالأدلة الظنية.

قوله ذلك المخصوص اجتهادية من النصوص

الرابع: أن الإنسان قد يحصّل الفضائل والكمالات العلمية والعملية، مع وجود العوائق

أي جنسه باعتبار أفراده هي المعارف الربانية لا الفلسفية أي الصارفة

والموانع من الشهوة والغضب وسنوح الحاجات الضرورية الشاغلة عن اكتساب الكمالات،

پيش آمدن في المعاش في أبواب التمدن

ولا شك أن العبادة وكسب الكمال مع الشواغل والصوارف أشق وأدخل في الإخلاص،

[وفي نسخة: «الكمالات»] المانعة

فيكون أفضل.

وأقرب إلى القبول وأدخل في التقرب وأوقع في الرفعة

وذهبت المعتزلة والفلاسفة وبعض الأشاعرة إلى تفضيل الملائكة، وتمسكوا بوجوه:

العلوية رسلهم وحملة العرش المقربين والكروبيين

الأول: أن الملائكة أرواح مجردة، كاملة بالفعل، مبرأة عن مبادئ الشرور والآفات،

عن الهيولى [وفي نسخة: «متبرئة»] هي قواها لحصول الكمال

في المآكل والملابس والمناكح وغيرها

كالشهوة والغضب، وعن ظلمات الهيولى والصورة، قوية على الأفعال العجيبة، عالمة

هذا من لوازم الكمالات كلها بالفعل على أصل فلسفي وأعدامها الاستعدادية

بالكوائن ماضيها وآتيها من غير غلط. ....

أي الحوادث بدل من «الكوائن» ووهم وخطأ

الثالث: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾، والملائكة من جملة العالم. فإن قيل: يشكل هذا بقوله تعالى في بني إسرائيل: ﴿وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾؛ فإن مقتضى ما ذكرتم دلالة هذه الآية على تفضيل أنبياء بني إسرائيل على محمد ﷺ. والجواب أن تخصيص آية معينة لا يدل على تخصيص سائر الآيات، وأيضا شرط العالم أن يكون موجودا، ومحمد ﷺ ما كان موجودا حال وجود بني إسرائيل، وأما الملائكة فإنهم موجودون حال وجود آل إبراهيم وآل عمران.

وقد خص من ذلك يعني إذا فضل آل إبراهيم على العالمين يفهم منه أن عامة البشر أفضل من الملائكة رسلا أو غيرهم. بالإجماع عدم تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة، فبقي عامة البشر معمولا به فيما عدا ذلك، أي فيما عدا تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة. ولا خفاء جواب ما يقال، وهو أن العالم المخصوص كيف يكون حجة قطعية لهذا الحكم القطعي؟ فأجاب بقوله: ولا خفاء في أن هذه المسألة ظنية يكتفى فيها بالأدلة الظنية. **الرابع**: أن الإنسان قد يحصل الفضائل والكمالات العلمية والعملية، مع وجود العوائق والموانع من الشهوة والغضب وسنوح أي ظهور الحاجات الضرورية الشاغلة عن اكتساب الكمالات، ولا شك أن العبادة وكسب الكمالات مع الشواغل والصوارف أشق وأدخل في الإخلاص، فيكون أفضل.

وذهبت المعتزلة والفلاسفة وبعض الأشاعرة إلى تفضيل الملائكة، وتمسكوا بوجوه:

الأول: أن الملائكة أرواح مجردة، كاملة بالفعل، متبرئة عن مبادئ الشرور والآفات، كالشهوة والغضب، وعن ظلمات الهيولى والصورة، قوية على الأفعال العجيبة، عالمة بالكوائن ماضيها وآتيها من غير غلط. =

والجواب: أن مبنى ذلك على الأصول الفلسفية دون الإسلامية.
المبنية على أصل الإيجاب، ومدار الإسلام هو اختيار الاختيار

الثاني: أن الأنبياء مع كونهم أفضل البشر يتعلمون ويستفيدون منهم، بدليل قوله تعالى:
﴿عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ﴾ (الشعراء: ١٩٤)
﴿عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ﴾، وقوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ﴾، ولا شك أن المعلم أفضل من
أي علم محمدا جبرئيل (النجم: ٥) (الشعراء: ١٩٣) أي معلما لك بما تصلح به منذرا فإنه الأب المعنوي
أي هم واسطة التعليم
المتعلم. والجواب: أن التعليم من الله تعالى، والملائكة إنما هي المبلغون.
للأنبياء الظرف خبر [ساقط في نسخة] الأحسن عبارة: «هم المبلغون» [وفي نسخة بعده: «عليهم السلام»]

الثالث: أنه قد اطَّرد في الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الأنبياء، وما ذلك إلا
أي جرى وكثر القولية [وفي نسخة: «ذاك»]
لتقدمهم في الشرف والرتبة. والجواب: أن ذلك لتقدمهم في الوجود، أو لأن وجودهم أخفى،
وهم أقدم من بني آدم حدوثا
[وفي نسخة: «وبالتقديم»]
فالإيمان بهم أقوى، فهو بالتقديم أولى.
لأنه أدخل في الإيمان بالغيب

الرابع: قوله تعالى: ﴿لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ﴾؛
عار ننگ ہر گز نخواہد کرد (النساء: ١٧٢)
فإن أهل اللسان يفهمون من ذلك أفضلية الملائكة من عيسى عليه السلام؛ إذ القياس في مثله الترقي من
بل كل من سمعه وفهمه [وفي نسخة بعده: «المقربين»]
الأدنى إلى الأعلى، يقال: «لا يستنكف من هذه الأمور الوزير ولا السلطان»، ولا يقال:
[وفي نسخة: «هذا الأمر»] كطاعة الشرع أو حضور المسجد أو سماع الوعظ
السلطان ولا الوزير. ثم لا قائل بالفصل بين عيسى عليه السلام وغيره من الأنبياء.
[وفي نسخة بعده: «عليهم السلام»]

= والجواب: أن مبنى ذلك على الأصول الفلسفية دون الإسلامية؛ لأن الملائكة ليسوا بمجردات عند الأصول الإسلامية، بل أجسام لطيفة.

الثاني: أن الأنبياء مع كونهم أفضل البشر يتعلمون ويستفيدون منهم أي من الملائكة بدليل قوله تعالى: ﴿عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ﴾، يعني جبرائيل عليه السلام وقوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ﴾ أي بالقرآن ﴿ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ﴾، ولا شك أن المعلم أفضل من المتعلم. والجواب: أن التعليم من الله، والملائكة إنما هم المبلغون.

الثالث: أنه قد اطرد في الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الأنبياء عليهم السلام، وما ذاك إلا لتقدمهم في الشرف والرتبة. والجواب: أن ذلك لتقدمهم في الوجود، أو لأن وجودهم أي وجود الملائكة أخفى، فالإيمان بهم أقوى، وبالتقديم أولى.

الرابع: قوله تعالى: ﴿لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ﴾ أي عيسى عليه السلام. قال المفسرون: الاستنكاف والاستكبار واحد، قال الكلبي: لن يتعظم، وقال الأخفش ومقاتل: لن يأنف، وقال الزجاج: ليس يستنكف الذي تزعمون أنه إله ﴿أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ﴾؛ فإن أهل اللسان يفهمون من ذلك أي القول أفضلية الملائكة المقربين من عيسى عليه السلام؛ إذ القياس في مثله أي مثل هذا الكلام الترقي من الأدنى إلى الأعلى، يقال: «لا يستنكف من هذا الأمر الوزير «الوزير» اشتقاقه من «الوزر»، وهو الجبل الذي يعتصم به؛ لينجى من المهلكة، فالوزير يعتمد الملك على رأيه في الأمور ويلتجئ إليه. ولا السلطان»، ولا يقال: السلطان ولا الوزير. ثم لا قائل بالفصل أي بالفرق في نفس النبوة بين عيسى عليه السلام وغيره من الأنبياء عليهم السلام. هذا جواب عن سؤال مقدر، تقديره أن يقال: =

[وفي نسخة: «يرتفع»]
والجواب: أن النصارى استعظموا المسيح بحيث يترفع من أن يكون عبدًا من عباد
أي درجته عالية من حضيض العبدية برتر بنداشتند عن التولد من النطفة معطل البرص، أي: سپيدي جلد كورمادرزاد
الله تعالى، بل ينبغي أن يكون ابنًا له؛ لأنه مجرد لا أب له، وكان يبرئ الأكمه والأبرص، ويحيي
أي مرتبته ذروة الولدية والابنية [وفي نسخة بدل قوله: «وكان»: «وقال الله تعالى»]
الموتى، بخلاف سائر عباد الله تعالى من بني آدم، فردّ عليهم بأنه لا يستنكف من ذلك المسيح،
إليه [ساقط في نسخة]
ولا مَن هو أعلى منه في هذا المعنى، وهم الملائكة الذين لا أب لهم ولا أم لهم، ويقدرون بإذن الله
بل لا لهم تكوّن من مادة متخمرة من العناصر [وفي نسخة بعده: «المقربون»]
تعالى على أفعال أقوى وأعجب من إبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى، فالترقي والعلو إنما
من التصرفات الكونية العظيمة [وفي نسخة: «والترقي»] في هذا السلب
هو في أمر التجرد وإظهار الآثار القوية، لا في مطلق الكمال والشرف، فلا دلالة على أفضلية
إذ هو مطمح النظر في هذه الترقية والإعلاء [وفي نسخة: «الشرف والكمال»]
الملائكة.

والله سبحانه تعالى أعلم بالصواب، وإليه المرجع والمآب.

تمت

= غاية ما في الباب: أنه يلزم من هذه الآية أن يكون الملائكة أفضل من عيسى ابن مريم، ولا يلزم منه أن يكون أفضل من جميع الأنبياء الذي هو المطلوب، فأجاب بقوله: «ثم لا قائل بالفصل».

والجواب: أن النصارى استعظموا المسيح أي عدوا أمرا عظيما بحيث يرتفع من أن يكون عبدا من عباد الله تعالى، بل ينبغي أن يكون ابنا له؛ لأنه مجرد لا أب له، وقال الله تعالى: يبرئ الأكمه والأبرص أي الذي بعض بدنه أبيض وبعضه أسود، ويحيي الموتى، بخلاف سائر عباد الله من بني آدم، فرد عليهم بأنه لا يستنكف من ذلك أي كونه عبدا لله المسيح، ولا من هو أعلى منه أي من المسيح في هذا المعنى أي في كونه مجردا، وهم الملائكة المقربون الذين لا أب لهم ولا أم لهم، ويقدرون بإذن الله تعالى على أفعال أقوى وأعجب من إبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى، والترقي من الأدنى إلى الأعلى والعلو إنما هو في أمر التجرد وإظهار الآثار القوية، لا في مطلق الشرف «الشرف» في اللغة: المكان المرتفع العالي. والكمال، فلا دلالة على أفضلية الملائكة.

فهرس المحتويات

* * * * *

ملاحظات

مطبوعات البُشریٰ

قرآنی مطبوعات

قرآن مجید حافظی پندرہ سطری (۲۵) مجلد
قرآن مجید حافظی پندرہ سطری (جی ۲۵) مجلد
قرآن مجید حافظی پندرہ سطری (۲۳) مجلد
قرآن مجید حافظی پندرہ سطری (جی ۲۳) مجلد
قرآن مجید حافظی پندرہ سطری (۱۹) مجلد
قرآن مجید حافظی پندرہ سطری (جی ۱۹) مجلد
قرآن مجید حافظی پندرہ سطری (۱۵) کارڈ کور
قرآن مجید حافظی پندرہ سطری (۱۳) کارڈ کور
الم پارہ (درمیانہ) کارڈ کور
دس سورہ (مع اردو ترجمہ) (سورۂ فاتحہ تا فیل)
سورۂ یٰس (درمیانہ، بڑا)
تفسیر عثمانی (۲ جلد)
قصص القرآن (اوّل تا چہارم) (۲ جلد)

قرآن مجید حافظی سولہ سطری (۲۳) مجلد
قرآن مجید حافظی سولہ سطری (جی ۲۳) مجلد
قرآن مجید حافظی تیرہ سطری (۱۹) مجلد
قرآن مجید حافظی تیرہ سطری (جی ۱۹) مجلد
قرآن مجید (بیاضی برائے ترجمہ) مجلد
دس پارہ (۱ تا ۱۰، ۱۱ تا ۲۰، ۲۱ تا ۳۰) مجلد
پنج پارہ (درمیانہ، بڑا) مجلد
سہ پارہ (درمیانہ، بڑا) مجلد
عم پارہ درسی: الفاتحہ تا النبا (درمیانہ، بڑا)
عم پارہ (درمیانہ، بڑا) کارڈ کور
پنج سورہ (الکہف، السجدۃ، یٰس، الواقعۃ، الملک)
تفسیر بیان القرآن (۳ جلد)

قاعدے

نورانی قاعدہ (درمیانہ، بڑا)
نورانی قاعدہ (۲ تختیاں کارڈ لیمی نیشن)
اقرأ قاعدہ (درمیانہ، بڑا)
اقرأ قاعدہ (۲ تختیاں کارڈ لیمی نیشن)
بغدادی قاعدہ (درمیانہ)
قاعدہ یسرنا القرآن (درمیانہ)

نورانی قاعدہ (رنگین تجویدی)
نورانی قاعدہ (لیمی نیشن)
قاعدہ جمعیت (لیمی نیشن، درمیانہ، بڑا)
قاعدہ جمعیت (۲ تختیاں کارڈ لیمی نیشن)
قرآنی قاعدہ (درمیانہ)
رحمانی قاعدہ (درمیانہ)

اوراد و وظائف

الحزب الاعظم (ماہانہ مکمل) مجلد/جیبی
الحزب الاعظم (ہفتہ وار مکمل) مجلد/جیبی
منزل (جیبی، درمیانہ، بڑا)
اشرف العملیات
آسان نیکیاں (جیبی، درمیانہ)

مناجات مقبول (جیبی، درمیانہ)
مسنون دعائیں (جیبی، درمیانہ)
حصن حصین (جیبی، بڑا)
حزب البحر مع قصیدہ بردہ (مترجم)
زاد السعید (درمیانہ، بڑا)

دائمی نقشہ اوقات نماز و سحر و افطار

(برائے سندھ، پنجاب، خیبر پختون خوا) (کارڈ کیلنڈر)

چارٹ

عملی طریقہ نماز مردانہ (تصویری)
قواعد مخارج تجوید (تصویری)

عملی طریقہ نماز مستورات (تصویری)
چالیس مسنون دعائیں

مطبوعات البشریٰ

اردو و فارسی مطبوعات درس نظامی

خصائل نبوی شرح شمائل ترمذی	پندنامہ☆	صرف میر
معین الفلسفہ	بہشتی زیور (تین حصے)	تیسیر الابواب
معین الاصول	حیات المسلمین	آسان صرف (اول، دوم، سوم)
فوائد مکیہ☆	آداب المعاشرت☆	بہشتی گوہر
آسان منطق	تعلیم الدین☆	تسہیل المبتدی
علم الصرف (اولین، آخرین)	لسان القرآن (اول، دوم، سوم)	فارسی زبان کا آسان قاعدہ
عربی صفوۃ المصادر	مفتاح لسان القرآن (اول، دوم، سوم)	کریما☆
جمال القرآن☆	خیر الاصول☆	تیسیر المبتدی
نحو میر	آسان اصول فقہ	عربی کا معلم (اول تا چہارم)
میزان و منشعب	تیسیر المنطق	کلید جدید (مفتاح عربی کا معلم) (اول تا چہارم)
آسان نحو (اول، دوم)	فصول اکبری	تعلیم العقائد☆
تعلیم الاسلام☆	تاریخ اسلام	سیر صحابیات
عربی زبان کا آسان قاعدہ	علم النحو	الانتباہات المفیدۃ
نام حق	جوامع الکلم☆	

دیگر اردو مطبوعات

نماز

آسان نماز☆	مسنون نماز کی چالیس حدیثیں☆	اپنی نمازیں درست کیجیے
نماز مدلل☆	نماز حنفی	رسول اکرم ﷺ کا طریقۂ نماز
نمازیں سنت کے مطابق پڑھیے☆	آئینۂ نماز☆	

علم حدیث

امام ابن ماجہ اور علم حدیث	امام اعظم اور علم حدیث
حدیث رسول ﷺ کا قرآنی معیار	راہ سنت

حدیث

ترجمان السنہ	منتخب احادیث
معراج کی باتیں	جواہر الحدیث

تجوید

تسہیل القواعد	قواعد مخارج تجوید

سیرت رسول اللہ ﷺ

النبی الخاتم ﷺ	نشر الطیب فی ذکر النبی الحبیب ﷺ	سیرۃ الرسول ﷺ
جامع الاخلاق	خطبات مدراس	رسول اللہ ﷺ کے مکتوبات شریفہ
سیرت سید الکونین خاتم النبیین ﷺ		

حج وعمرہ

فضائل حج	حج کا طریقہ قدم بہ قدم	مسائل و معلومات حج وعمرہ
کتاب الحج☆	معلم الحجاج	

عقائد

تعلیم العقائد☆	عالم برزخ	اکابر علماء دیوبند اور ان کے عقائد
اسلام اور عقلیات	تعلیمات اسلام	

فضائل

فضائل اعمال (اردو) (پشتو)	فضائل قرآن	فضائل امت محمدیہ ﷺ☆
فضائل صدقات	فضائل ذکر	فضائل نماز
فضائل علم	فضائل درود شریف	فضائل رمضان
فضائل استغفار☆	فضائل تجارت☆	فضائل تہجد
فضائل جماعت	جزاء الاعمال☆	فضائل زبان عربی
فضائل توبہ و استغفار	فضائل مسواک	بارہ مہینوں کے فضائل و احکام

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم

حیاۃ الصحابہ رضی اللہ عنہم	کرامات صحابہ رضی اللہ عنہم
خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم	سوانح ابی ذر غفاری رضی اللہ عنہ

صحابیات رضی اللہ عنہن

سیر صحابیات	رسول اللہ ﷺ کی صاحبزادیاں	سیرت عائشہ رضی اللہ عنہا
نیک بیبیاں	امت مسلمہ کی مائیں رضی اللہ عنہن	

فقہ

بہشتی زیور مدلل (مکمل)	دلیل الخیرات فی ترک المنکرات	وصیت اور میراث کے احکام☆

معاشرت

حقوق الوالدین☆	اکرام المسلمین مع حقوق العباد کی فکر کیجیے	اصلاح خواتین
صفائی معاملات	تحفۃ النکاح	شرعی پردہ
اصلاح النساء	حقوق العلم☆	اکرام مسلم
پردہ کے شرعی احکام	آداب معیشت☆	کسب حلال و ادائے حقوق

مسنون علاج

الحجامہ (جدید ایڈیشن مع اضافۂ مفیدہ)	مختصر الحجامہ

دعوت وتبلیغ

اصول دعوت اسلام	مکاتیب مولانا الیاس رحمہ اللہ	انسانیت کا امتیاز
تبلیغی تقریریں	قرآن آپ سے کیا کہتا ہے؟	فضائل تبلیغ

اصلاحی کتب

آداب المعاشرت☆	جو تم مسکراؤ تو سب مسکرائیں	شوق وطن
تعلیم الدین☆	ترقی	انفاس عیسیٰ
تبلیغ دین امام غزالی رحمہ اللہ	التشبہ فی الاسلام	اجتہاد اور تقلید
رسول اللہ ﷺ کی نصیحتیں☆	اغلاط العوام	افادات محمود
حیلے اور بہانے	آداب المعلمین	دنیا و آخرت
روضۃ الادب	حیاۃ المسلمین☆	اصلاح الرسوم
علیم بہشتی☆	مرحبا بطالب العلم	فروع الایمان
زندگی سے بیزاری کیوں؟☆	مجموعہ وصایا امام اعظم رحمہ اللہ	تحفۃ المسلمین (مکمل)
موت کی یاد☆	علامات قیامت☆	تحفۂ خواتین
سال بھر کے مسنون اعمال☆	خطبات الاحکام☆	حقوق الاسلام
اخبار الزلزلہ	اسلامی سیاست مع تکملہ	حقوق الوالدین (تھانوی رحمہ اللہ)
کامیابی	ایک مسلمان کس طرح زندگی گزارے؟	حقانیت اسلام
تقلید و اجتہاد	مرنے کے بعد کیا ہوگا؟	اعجاز القرآن☆
اصلاح انقلاب امت	ڈاڑھی کا وجوب مع ڈاڑھی کی قدر و قیمت مع ڈاڑھیاں بڑھانے کا حکم	

جس کتاب کے ساتھ ☆ کی علامت ہے اس کا جیبی سائز بھی دستیاب ہے۔

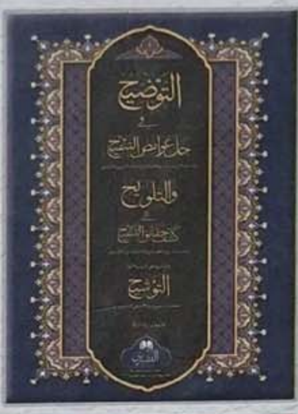
من منشورات البُشرى





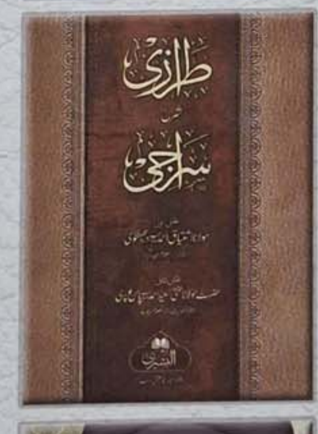


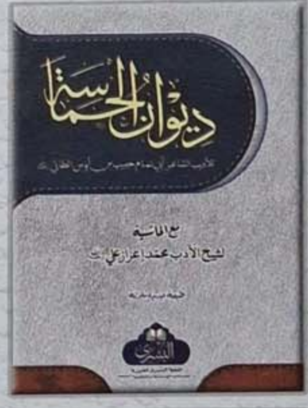


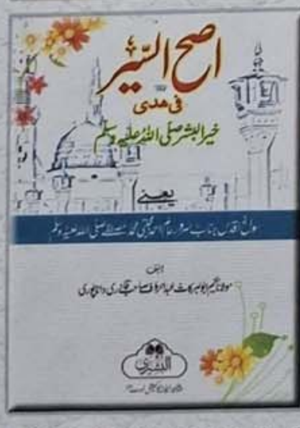


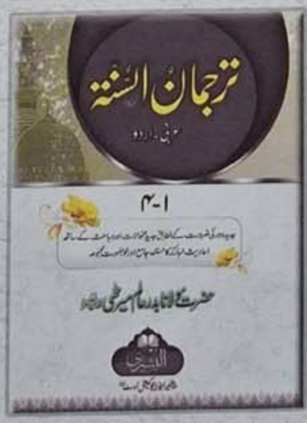


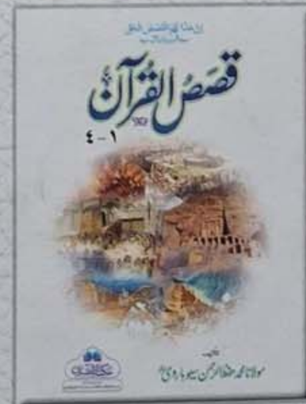












021-35121955-7, 0321-2196170, 0334-2212230, 0346-2190910
www.albushra.org.pk info@albushra.org.pk

٠٩٢٠٢٢